ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER† und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

ZWEIUNDFÜNFZIGSTER BAND
1961

LIBRARY OF
United Theological Seminary
Z48
D315
58,258
Ref

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet

Printed in Germany
Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 30
Druck: Funk, Berlin W 30

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

ELTESTER, WALTHER: Nachruf auf Walter Bauer V

ANDRESEN, CARL: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes 1

DAHL, NILS ALSTRUP: Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt? 39

BLINZLER, JOSEF: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozeßordnung der Mischna 54

KUHN, KARL GEORG: Zum Essenischen Kalender 65

BURCHARD, CHR.: Εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens Joh 9 25, Act 19 2, I Cor 1 16, 7 16 73

SCHMID, JOSEF: Unbeachtete und unbekannte griechische Apokalypsehandschriften 82

BAMMEL, ERNST: Versuch zu Col 1 15-20 88

JEREMIAS, JOACHIM: Drei weitere spätjüdische Heiligengräber 95

JEREMIAS, JOACHIM: Zur Datierung der Pastoralbriefe 101

BRAUMANN, GEORG: „Dem Himmelreich wird Gewalt angetan" (Mt 11 12 par.) 104

REHKOPF, FRIEDRICH: Mt 26 50: ΕΤΑΙΡΕ, ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ. 109

GLOMBITZA, OTTO: Der Schluß der Petrusrede Acta 2 36-40, ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta. 115

DEICHGRÄBER, REINHARD: Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu 119

LOHSE, EDUARD: Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes, textkritische Bemerkungen zur Apokalypse 122

JEREMIAS, JOACHIM: ΟΜΩΣ (I Cor 14 7; Gal 3 15) 127

LENHARD, HELLMUT: Ein Beitrag zur Übersetzung von II Ptr 3 10 d . . 128

NEUGEBAUER, FRITZ: Miszelle zu Joh 5 35 130

Zeitschriften-Bibliographie 131

ADAM, ALFRED: Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden 141

LEDER, HANS-GÜNTER: Arbor Scientiae. Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum 156

BURKILL, T. A.: The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel 189

GRUNDMANN, WALTER: Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh 20 17 und seiner Vorbereitung 213

WICKERT, ULRICH: Der Philemonbrief — Privatbrief oder Apostolisches Schreiben? 230

KARNETZKI, MANFRED: Die Galiläische Redaktion im Markusevangelium 238

BRAUMANN, GEORG: Markus 15 2-5 und Markus 14 55-64 273

TREU, KURT: Zur vermeintlichen Kontraktion von ʿΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ in 0188, Berlin P. 13416 278

BAMMEL, ERNST: Ein neuer Vater-Unser-Text 280

Zeitschriften-Bibliographie 281

INHALTSVERZEICHNIS

(Nach dem Alphabet der Verfasser)

Seite

ADAM, ALFRED: Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden 141

ANDRESEN, CARL: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes 1

BAMMEL, ERNST: Versuch zu Col 1 15-20 88

BAMMEL, ERNST: Ein neuer Vater-Unser-Text 280

BLINZLER, JOSEF: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozeßordnung der Mischna 54

BRAUMANN, GEORG: „Dem Himmelreich wird Gewalt angetan" (Mt 11 12 par.) 104

BRAUMANN, GEORG: Markus 15 2-5 und Markus 14 55-64 273

BURCHARD, CHR.: Εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens Joh 9 25, Act 19 2, I Cor 1 16, 7 16 73

BURKILL, T. A.: The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel 189

DAHL, NILS ALSTRUP: Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt? 39

DEICHGRÄBER, REINHARD: Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu 119

ELTESTER, WALTHER: Nachruf auf Walter Bauer V

GLOMBITZA, OTTO: Der Schluß der Petrusrede Acta 2 36-40, ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta. 115

GRUNDMANN, WALTER: Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh 20 17 und seiner Vorbereitung 213

JEREMIAS, JOACHIM: Drei weitere spätjüdische Heiligengräber 95

JEREMIAS, JOACHIM: Zur Datierung der Pastoralbriefe 101

JEREMIAS, JOACHIM: ΟΜΩΣ (I Cor 14 7; Gal 3 15) 127

KARNETZKI, MANFRED: Die Galiläische Redaktion im Markusevangelium . 238

KUHN, KARL GEORG: Zum Essenischen Kalender 65

LEDER, HANS-GÜNTER: Arbor Scientiae. Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum 156

LENHARD, HELLMUT: Ein Beitrag zur Übersetzung von II Ptr 3 10 d . . 128

LOHSE, EDUARD: Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes, textkritische Bemerkungen zur Apokalypse 122

NEUGEBAUER, FRITZ: Miszelle zu Joh 5 35 130

REHKOPF, FRIEDRICH: Mt 26 50 ΕΤΑΙΡΕ, ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ 109

SCHMID, JOSEF: Unbeachtete und unbekannte griechische Apokalypsehandschriften 82

TREU, KURT: Zur vermeintlichen Kontraktion von ἸΕΡΟΣΟΛΥΜΑ in 0188, Berlin P. 13416 278

WICKERT, ULRICH: Der Philemonbrief — Privatbrief oder Apostolisches Schreiben? 230

Zeitschriften-Bibliographie 131, 281

WALTER BAUER ZUM GEDÄCHTNIS

Am 17. November 1960 ist in seinem 84. Lebensjahr Walter Bauer von uns gegangen. Er hat dieser Zeitschrift seit 1949, d. h. seit ihrem schwierigen Neubeginn nach dem zweiten Weltkrieg, als Mitherausgeber gedient. So ist es mir eine schmerzliche, aber dankbar erfüllte Pflicht, des teuren Verstorbenen an dieser Stelle zu gedenken. Walter Bauer gehörte noch in jene Gelehrtengeneration hinein, deren kraftvolle Wurzeln im alten Deutschland lagen. In Königsberg geboren, in Straßburg studierend, in Marburg, Breslau und schließlich fast ein halbes Jahrhundert in Göttingen wirkend, hat er eine typische und doch durch ihre Fülle besonders gesegnete Gelehrtenlaufbahn durchgemacht. Er war der breiten, nach außen gewandten Tätigkeit abhold. Sein Arbeitszimmer war seine Welt, und so ist sein Name durch sein Hauptwerk zwar in aller Munde, aber in seiner Bedeutung wenig über den engeren Kreis der Fachgenossen hinausgedrungen. Hier aber galt er unbedingt als Autorität! Denn seine Arbeitsweise überzeugte durch ihre schlichte Sachlichkeit und methodische Sicherheit. In der historisch-kritischen Theologie ein Meister, hat er der neutestamentlichen Wissenschaft das Instrument geschaffen, das die Voraussetzung jeder theologischen Versenkung in den Text geworden ist: das Griechisch-Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Von Erwin Preuschen begründet, ist es seit der zweiten Auflage ganz sein eigenes Werk geworden. Unermüdlich war er bemüht, das hellenistische Griechisch der Umwelt des NTs zu durchforschen und den Wortschatz der christlichen Urliteratur daraus zu erläutern. Die literarischen Texte, die Urkunden und privaten Äußerungen auf Inschriften und in den Papyri waren sein tägliches Arbeitsfeld, das er auch noch im höchsten Alter bestellte, selbst als die Augen ihm den Dienst verweigern wollten. Das Lexikon ist innerhalb seiner Literaturgattung ein opus sui generis geworden: wo fände man anderswo außer den Quellenzitaten selbst die Hinweise auf die Sekundärliteratur wie hier gesammelt? Der Verfasser hat sich bis in die letzte Auflage seines Werkes (1958[5]) die Mühe nicht verdrießen lassen, sich in dem Meer von einschlägigen Zeitschriften und Büchern über die anfallenden lexikographischen Beiträge anderer auf dem laufen-

den zu halten. Es war ein Dienst, den er der Sache leistete. Denn wo ist weniger Ehre zu erlangen, als bei der Arbeit an einem Wörterbuch! Jeder benutzt es, aber nur selten wird er den Gewinn aus ihm dem Autor ausdrücklich gutschreiben. Solche ihm durchaus bewußten Erwägungen haben Walter Bauer nicht resignieren lassen, sondern ihn im Gegenteil angespornt, sein Bestes zu geben. Und er hatte doch die Genugtuung, daß sein Buch sich als das Lexikon zum NT durchgesetzt hat. Den Beweis dafür lieferte ihm die Anerkennung aller Sachkenner und noch zuletzt die Übersetzung seines Werkes nach der vierten Auflage von 1952 ins Englische (1957). — Von den weiteren größeren Arbeiten Walter Bauers kann hier nur noch andeutend die Rede sein. Ich erwähne sein „Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen" (1909), eine wichtige Fundgrube für die Entwicklung des Jesusbildes in nachneutestamentlicher Zeit. Sie gehört heute zu den Kostbarkeiten auf dem Antiquariatsmarkt. Im Lietzmannschen Handbuch zum Neuen Testament hat Walter Bauer das Johannesevangelium (1933[3]) und die Ignatiusbriefe (1920) kommentiert, mit dieser doppelten Themenstellung zugleich den Geist seiner Erklärung erläuternd. Er stellt das Johannesevangelium in die antithetisch aufgenommene Tradition eines syrisch-gnostischen Christentums ein, von der auch die Ignatiusbriefe und die von Bauer aus dem Syrischen herausgegebenen und übersetzten „Oden Salomos" (1933) Zeugnis ablegen. Das hier zutage tretende Interesse für die Sondertriebe des Christentums hat Walter Bauer zu der Konzeption seines Buches „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" (1934) geführt. Hier weist er nach, daß sich in großen, später sehr einflußreichen Kirchengebieten zunächst nicht das rechtgläubige Christentum, sondern eine häretische Form desselben als herrschend feststellen läßt. Mit diesem bedeutenden Buch hat Walter Bauer einen noch heute wirksamen Beitrag zur alten Kirchengeschichte geleistet. Er konnte die Dunkelheit, die für unser Wissen während der ersten beiden Jahrhunderte über den Anfängen des Christentums besonders in Syrien und Ägypten lagert, wenn auch nicht erhellen, so aber doch durch den Aufweis ihrer Gründe erklären. So hat auch die Kirchengeschichte allen Anlaß, seinen Namen in ihre Annalen zu zeichnen. Vor allem aber gilt dies für die Wissenschaft vom NT, wo Walter Bauer nicht vergessen werden darf. W. Eltester.

ZUR ENTSTEHUNG UND GESCHICHTE DES TRINITARISCHEN PERSONBEGRIFFES

Von Carl Andresen, Göttingen
(Marburg, Spiegelslustweg 18)

Gliederung

1. Prosopon in der theologischen Debatte um 200: Kallist, Sabellius, Hippolyt
2. Prosopographische Schriftexegese vor Tertullian
3. Die Prosoponformel in der spätantiken Literatur
4. Von der prosopographischen Schriftexegese zum trinitarischen Personbegriff (Tertullian).
5. Ihre unterschiedliche Entwicklung in West und Ost
6. Der Beitrag der westlichen Tradition zur trinitarischen Debatte des Ostens
7. Zusammenfassung

Durch die »Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie« von Georg Kretschmar ist ein zentrales Problem der dogmengeschichtlichen Forschung — die Entstehung der Trinitätslehre — erneut zur Diskussion gestellt worden. Ich habe in meiner Anzeige (ThLZ 84, 1959, Sp. 82—88) zu der These, daß die personale Vorstellung der Trinität auf spätjüdische Parakletvorstellungen zurückweise, Stellung genommen und bemerkt, daß der interessante Versuch, die judenchristliche Angelologie (Barbel, Daniélou) für das dogmengeschichtliche Gespräch fruchtbar zu machen, doch gewisser Korrekturen bedürfe. Im Hinblick auf den rationalen Charakter der Trinitätslehre ist in erster Linie nach der Herkunft des trinitarischen Personbegriffes zu fragen. So wichtig die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der trinitarischen Personvorstellung auch sein mag, so wenig eignet sich das Bild dreier Personen für die Deduktion eines abstrakten Trinitätsbegriffes. Kretschmar spricht deshalb auch wohl von einer »Entmythologisierung« der trinitarischen Vorstellungen in den dogmatischen Entscheidungen von 325 und 381. Wenn er aber solchen Entmythologisierungsprozeß den Konzilien und ihren Debatten zuweisen sollte, dann wären die ehrwürdigen Väter sicher überfordert. Was sich auf diesen Konzilien als dogmatische Entscheidung manifestierte, war in Wirklichkeit das Ergebnis einer theologiegeschichtlichen Entwicklung, die sich in diesem amythischen Sinne um die Deduktion eines trinitarischen Personbegriffes bemüht hatte. Sie zu verfolgen, bleibt eine wichtige dogmengeschichtliche Aufgabe.

1. Seit Harnack begnügt man sich mit der Feststellung, Tertullian habe den trinitarischen Personbegriff geschaffen[1]. Harnack

[1] A. Harnack, Lehrbuch der DG II³, 825, Anm. 1; R. Seeberg, Lehrbuch der DG I², 341 f., Anm. 2; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche II, 228; M. Werner,

glaubte, Tertullian habe das lateinische »persona« christologischen Bibelstellen wie Thr 4 20 und Prov 8 30 in der von ihm benutzten lateinischen Übersetzung entnommen. In der Tat ist es auffallend, daß die lateinische Bibel Tertullians darin sich von der sog. Itala zu unterscheiden scheint, daß sie meistens das griechische πρόσωπον nicht mit »facies«, sondern »persona« wiedergibt.[2] Doch schon Harnack wußte,

---

Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941, 601f.; K. Barth, Kirchl. Dogmatik I, 1, S. 375; Altaner, Patrologie 1958[5], 142; J. N. D. Kelly, Early Christian doctrines, 1958, 115, u. a. m.

[2] Die Untersuchung Hans v. Sodens, Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, Jülicher-Festgabe 1927, 258, gibt für die Frage nichts aus, weil sie sich auf den Vergleich beschränkt. Die Schwierigkeit für die Klärung dieser Frage ergibt sich daraus, daß einerseits Tertullian unsere älteste Textquelle bildet, andererseits es sich bei ihm vorwiegend um christologische Stellen handelt, die eben deshalb den persona-Begriff bringen. Das gilt für die von Harnack beigebrachten drei Stellen:

a) Threni 4 20: »Der Hauch unseres Antlitzes (προσώπου), der gesalbte Kyrios, wurde fortgerafft«, den hebr. Text »Hauch unserer Nase« glättend, bei Tertullian, Adv. Pr. 14 10: »Spiritus personae eius Christus dominus« (CC II, 2, 1178). Kroymann korrigiert auf Grund von Adv. Marc. III, 6 7: »Spiritus eius persona Christus dominus«, was abzulehnen ist. Hingegen hat Tertullian a. a. O. den Text geändert: »Nos quidem certi Christum semper in prophetis locutum, spiritum scilicet creatoris, sic ut propheta testatur: ‚persona spiritus nostri Christus dominus', qui ab initio vicarius patris in dei nomine et auditus sit et visus«, vgl. Th. L. Verhoeven, Studien over Tertullianus' Adv. Prax., Diss., Utrecht 1948, 197. Die Stelle lehrt zugleich, daß Tertullian Threni 4 20 zur theol. Begründung seiner christologischen Exegese des AT gebrauchte. Die freie Wiedergabe Adv. Marc. V, 11 12: »persona autem dei Christus dominus« zeigt, wie geläufig sie ihm von dorther war. Das hat er aber aus der Tradition, vgl. Justin, Apol. I, 55 5, dessen Deutung auf die Nase als Kreuzsymbol vielleicht zugleich auf den hebr. Text zurückgreift. Irenäus lat. III, 10 3 Sagn.: »Spiritus faciei nostrae Christus dominus«, vgl. Epideixis 71, TU III, 1 »Geist unseres Angesichts der Herr Christus«; Sabatier, Vetus latina II, 2, 1751, 731: »Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus«. Zur Auslegungsgeschichte vgl. J. Daniélou, Recherches scienc. rel. 39, 1951, 338ff.

b) Prov 8 30 LXX: ». . . täglich frohlockte ich vor seinem Antlitz« (ἐν προσώπῳ αὐτοῦ), bei Tertullian, Adv. Pr. 6 3: »cotidie autem oblectabar in persona ipsius«, vgl. auch Adv. Hermogenem 18, 2: »cotidie autem oblectabar in persona eius«; Irenäus lat. IV, 20 3 Harv. II, 215: »quotidie autem laetabar ante faciem eius in omni tempore«; Sabatier, Vetus lat. II, 1, 1751, 311: »Quotidie autem iucundabar ante faciem eius in omni tempore«, vgl. Cyprian Testim. II, 1 als Beweis für die Tatsache, daß auch diese Stelle in die Tradition christologischer Exegese des AT gehört, was wieder Justin, Dial. 61 4 bestätigt.

c) II Cor 4 6: »Denn Gott (ist es), der gesagt hat: ‚Aus der Finsternis soll Licht leuchten', und er ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, so daß hell wurde die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi« (Lietzmann), Tertullian, Adv. Marc. V, 11. 12: »quoniam deus, qui dixit ex tenebris lucem lucescere, reluxit in cordibus nostris ad inluminationem agnitionis gloriae suae in persona Christi«, vgl. ebenso De resurr. mort. 44, 2; Sabatier, Vetus Lat. III, 1751, 735: in faciem, vgl. ferner

daß solche Textbeobachtung nicht genügt, um den trinitarischen Personbegriff des nordafrikanischen Theologen zu erklären. Deshalb vertrat er die bekannte Hypothese, erst mit Hilfe der ihm durch seine Vorbildung vertrauten, juristischen Begrifflichkeit habe Tertullian die Formel: tres personae — una substantia bilden können[3]. Das klassische Beispiel für die Erhebung eines ursprünglich biblizistischen Begriffs zum theologischen Dogma mit Hilfe der spätantiken Bildung war zudem damit gegeben.

In dieses Entwicklungsbild will nicht so ganz hineinpassen, daß ungefähr gleichzeitig mit Tertullian (195—etwa 220) auch anderswo der Personbegriff in der theologischen Debatte eine Rolle spielt. Hier wäre als erster Kallist (217—222) zu nennen, zumal wenn man von den beiden Lehrskizzen, die uns sein Gegner Hippolyt hinterlassen hat, der zweiten und konzentrierten Gestalt (Ref. X, 27 3-4) trauen kann. Denn danach hätte Kallist den Gedanken des Monarchianismus dadurch ausgedrückt, daß Gott seinem Wesen nach Person sei. Allerdings stößt die Stelle auf kritische Bedenken, die am Text selbst geklärt sein wollen; er wird hier aus der indirekten Referatsform bei Hippolyt zurückversetzt:

»Dieser Schöpfer des Alls, der Vater und Gott, ist einer. Er wird zwar mit dem Namen ‚Sohn' bezeichnet und genannt, ist aber dem Wesen nach das eine Pneuma. Gott ist nämlich kein anderes Pneuma neben dem Logos oder der Logos (sc. ein anderes Pneuma) neben Gott. — Dieses (sc. Pneuma) also ist eine Person

ZIEGLER, Italafragmente, 1876, 96. Diese Stelle läßt sich nicht in der älteren christologisch-exegetischen Tradition nachweisen, sie wird erst später in die trinitarische Diskussion hineingezogen.

Unter Berücksichtigung der von uns geltend gemachten Klausel zu diesem Punkt der HARNACKschen These, bleibt de facto nur II Cor 4 6 übrig als Stütze. Auch dieser Punkt steht auf schwachen Füßen.

[3] A. HARNACK, Lehrbuch der DG I[4], 576f., Anm. 2 nahm auf Grund der Kieler jur. Diss. von SCHLOSSMANN, Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma, Leipzig 1906, die These, daß »persona« und »substantia« von Tertullian mit juristischen Vorstellungen verbunden worden seien, zurück, hielt aber daran fest, derselbe habe den Begriff zuerst eingeführt. VERHOEVEN a. a. O. S. 170 mit Anm. 2 nimmt wie vor ihm die Forschung von diesem Widerruf keine Notiz, während neuerdings G. L. PRESTIGE, God in Patristic thought, 1952, 221, davon Kenntnis nimmt und den juristischen Einfluß auf die berühmte trinitarische Formel leugnet. Vgl. auch KELLY a. a. O. 114. Allerdings hat ALEXANDER BECK, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Halle 1930, 71ff., erneut gegen SCHLOSSMANN sich dafür ausgesprochen, daß auf die Formel: »tres personae — una substantia« das Zivilrecht (Miterbengemeinschaft) Einfluß genommen habe. Die Frage dürfte wohl erst als geklärt gelten, wenn einwandfrei die theologiegeschichtliche Ableitung des tertullianischen Personbegriffs gelungen ist. Dann dürfte auch die Ansicht, daß »substantia« dem stoisch-metaphysischen Substanzbegriff entspricht, begründet sein. M. NEDONCELLA, Prosopon et persona dans l'antiquité classique, Recherches scienc. rel. 22, 1948, 277—299 trägt zur Fragestellung nichts bei. Das gilt auch von dem so ausgezeichneten Buch von

(πρόσωπον), zwar dem Namen nach getrennt, dem Wesen nach (οὐσίᾳ) aber nicht. — Der Logos ist der eine Gott (εἷς θεός) und ist Fleisch geworden. Der nach dem Fleisch Sichtbare und Beherrschte ist der Sohn, der aber in ihm Wohnende der Vater.«

Mit Recht bezeichnet Prestige (a. a. O. 160) den markierten Passus als eine Erläuterung durch Hippolyt. Schon die Partikel »also« (οὖν) deutet das an. Sollte Prestige auch darin Recht haben, daß in diesem »comment« οὐσία im Sinne der ersten Substanz von Aristoteles oder, wie Prestige formuliert, als »distinctive individuality« zu fassen ist, dann wird der Charakter des Passus als hippolytische Paraphrase noch evidenter. Er würde Kenntnis der aristotelischen Begrifflichkeit voraussetzen, die man einem Hippolyt wohl zutraut[4], aber kaum Kallist, der zudem in der 1. Lehrformel den Begriff οὐσία überhaupt nicht verwendet, sondern stoizisierend von einem ὑπάρχειν bzw. einer ὕπαρξις spricht. Vergegenwärtigt man sich außerdem, daß das Demonstrativum τοῦτο in dem erwähnten »Kommentar« auf Pneuma zu beziehen ist, dem somit Personcharakter zugesprochen wird, während es in der 1. Lehrformel als »unteilbare« Einheit, welche alles erfüllt, ausgesprochen neutrisch charakterisiert ist, dann erhalten die kritischen Bedenken weiteren Zündstoff. Und in der Tat geht aus der 1. Lehrskizze hervor, daß Kallist nicht den Prosoponbegriff bemüht hat, um die Wesenseinheit des göttlichen Allgeistes festzuhalten. Das besagt zugleich, daß die Kritik auch auf die vor unserm Passus liegenden Sätze auszudehnen ist, wo der Begriff der οὐσία bereits auftaucht. Eine formale Beobachtung macht schließlich das Maß voll: sie bezieht sich auf den Aufbau der von Hippolyt gebotenen Zusammenfassung. Derselbe trägt insofern systematischen Charakter, als die spezielle Theologie im Sinne einer theologischen Metaphysik an den Anfang gestellt wird, während als zweiter Punkt des theologischen Systems die Behandlung des Inkarnationsdogmas folgt. Dieses Schema systematischer Darstellung der Häretiker und ihrer Lehren nach Topoi kehrt nicht nur bei den anderen Lehrskizzen von Buch X, ferner Buch IX (vgl. z. B. 21—23. 27) wieder, sondern wird von Hippolyt auch für seine eigene Lehrdarstellung an-

---

Prestige, der 157—178 die altchristl. Entwicklungsgeschichte des Personbegriffs skizziert. Vgl. H. Ristow, Der Begriff Prosopon in der Theologie des Nestorius, Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR — Berliner Byzantinische Arbeiten 5, 1957, 218 bis 236, spez. 223ff. Die Arbeit von A. de Wilde, De Persoon, Historisch-systematisch onderzoek naar de betekenis van het Persoonssymbol, Assen 1951, lag mir nicht vor. Ältere Literatur notiert W. Bauer, Wörterbuch zum NT s. v.

[4] Vgl. den Aristotelesbericht Hippolyt Ref. VII, 14 1—19 8 spez. 18 1-6, wo der aristotelische οὐσία-Begriff ausführlich behandelt wird. Bekanntlich schießt diese Aristotelespartie inhaltlich weit über das hinaus, was auf Grund eines mittelplatonischen Kompendiums Ref. I, 20 über das System des Stagiriten referiert wird.

gewandt. Es fehlt jedoch in der 1. Lehrformel von Kallist völlig. Ja, in unserm Falle scheint es sich mit einer polemischen Tendenz zu verbinden. Indem es die These von Hippolyt, Kallist habe den Prosoponbegriff zum Kernbegriff seiner metaphysischen Gottesaussagen gemacht, formal unterstreicht, rückt Kallist auch als theologischer Systematiker in die Nähe von Sabellius: und diese Nähe will Hippolyt aus polemischen Gründen gerne festgehalten wissen, wie er offen Ref. IX, 12 19 zu erkennen gibt[5]. Denn jetzt muß der römische Bischof dem Leser als ein perfider Überläufer erscheinen, der mit gutem Grund von Sabellius, den er selbst exkommunizierte, des Verrates an der gemeinsamen theologischen Position angeklagt wurde (Ref. IX, 11 1f. 12 15f.).

Ein solcher theologischer Systematiker ist Kallist aber nicht gewesen. Das geht eben aus der ersten Lehrformel hervor, die Hippolyt wieder in seinem Referatsstil Ref. IX, 12 16-18 vorträgt. Wenn man auch in diesem Falle die indirekte Satzbildung in direkte Aussagen überträgt, dann zeigt sich, daß der Passus eine Stellungnahme mit durchgehender Argumentation zu einem einzigen theologischen Problem darstellt:

»Der Logos ist der Sohn. Derselbe (sc. Logos) wird mit Namen aber auch Vater genannt, doch ist er als unteilbares Pneuma Einheit (ἕν). Der Vater ist nicht etwas für sich (ἄλλο) und der Sohn etwas für sich (ἄλλο), sondern sie sind ein und dieselbe Wirklichkeit (ἕν καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν). Und da das All des göttlichen Pneumas voll ist, sowohl die oberen wie die unteren Welten (τά τε ἄνω καὶ κάτω), ist auch das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma nicht ein anderes (sc. Pneuma) neben dem Vater, sondern ein und dasselbe (ἕν καὶ τὸ αὐτό sc. Pneuma). Dies besagt das Schriftwort: ‚Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir?' (Joh 14 11). Denn was sichtbar wird, was ‚Mensch' ist, das ist der Sohn, das in dem Sohn aber vorfindliche (χωρηθὲν) Pneuma ist der Vater. Ich spreche also nicht von zwei Göttern, Vater und Sohn, sondern von einem (ἕνα sc. θεόν). Denn der Vater, der in dem Sohn ist, nahm das Fleisch an und vergöttlichte es, nachdem er es mit sich selber vereinigt hatte, und schuf eine Einheit (ἕν), so daß Vater und Sohn ein

---

[5] Hipp., Ref. IX, 12 19: »Denn er wird nicht zugleich sagen, daß der Vater gelitten habe und die eine Person (ἓν πρόσωπον) sei, sondern dieser dumme und verschlagene Mensch, der ‚oben und unten' fahrlässig Gotteslästerung betreibt, möchte die Gotteslästerung gegen den Vater vermeiden; er verfällt bald in die Lehre des Sabellius, bald aber scheut er sich nicht vor der Lehre Theodots, damit es so scheine, als spräche er allein gemäß der Wahrheit.« Aus Ref. VII, 7 35 ergibt sich eindeutig, daß der Vorwurf der Abhängigkeit vom »Ebioniten« Theodot sich auf das Inkarnationsdogma, d. h. aber die Prosoponformel von Kallist, bezieht. Die Wendung von den Blasphemien »oben und unten«, mit der Hippolyt zugleich ironisch auf die Lehrformel von Kallist anspielt, erhält in diesem systematischen Aufriß zugleich den Vorwurf, in der »Gotteslehre« (= oben) lästere K. Endlich will beachtet sein, daß Hippolyt sonst Noët und Theodot als die häretischen Quellen von Kallist nennt, vgl. Ref. IX, 3, 27 4, was die tendenziösen Motive der Paraphrasierung erst recht deutlich macht.

Gott (ἕνα θεόν) genannt wird. Diese Person (πρόσωπον), die eine Einheit ist, kann nicht eine Zweiheit sein. In diesem Sinne hat der Vater mit dem Sohne gemeinsam gelitten (συμπεπονθέναι).«

Anfangssatz wie auch der Schlußsatz deuten die theologische Situation an, in der die vorliegende Stellungnahme von Kallist erfolgt: einmal das Auftreten der Logos-Christologie in Rom und zum andern des Modalismus monarchianischer Prägung. Da aber die Schlußwendung sichtlich angehängt wirkt, dürfte der konkrete Anlaß zu der Erklärung die Logos-Christologie bilden, mit deren Logosbegriff sie denn auch einsetzt. Da aber nun gerade Hippolyt uns als ein dezidierter Vertreter der Logos-Christologie in Rom bekannt ist, liegt die begründete Vermutung nahe, daß die 1. Lehrformel als Grundlage das Protokoll eines Streitgespräches zwischen Hippolyt und Kallist benutzt. Für ihre Integrität spricht ferner, daß die Argumentationsweise eher dem Bilde entspricht, das wir auch sonst von diesem mehr organisatorisch und reformatorisch als spekulativ begabten Bischof Roms gewinnen. Er arbeitet auf der einen Seite mit biblischen Belegstellen, wobei die Johannesstelle nach Tertullian, Adv. Praxean 20 (»tria capitula«) zu den viel diskutierten Schriftworten der monarchianischen Debatte gehört. Andererseits benutzt er Gemeinplätze, wie sie gerne in der Diskussion beschworen werden, sei es der Begriff εἷς θεὸς oder das in der spätantiken Popularphilosophie viel strapazierte, heraklitische Gegensatzpaar ἄνω καὶ κάτω oder der Satz, daß alles vom göttlichen Pneuma erfüllt sei, der nicht minder allen Gebildeten geläufig war. Wohl verrät die Definition des Logos als »unteilbares Pneuma« Vertrautheit mit dem stoischen Logosbegriff, was den Gegensatz Hippolyt — Kallist auch geistesgeschichtlich interessant macht. Das erklärt sich aber aus dem geistigen Klima römischer, von der Stoa bestimmter Popularphilosophie und deutet noch nicht auf eine intensive philosophische Schulung, wie Hippolyt sie auf sich genommen hatte. Kallist begründet in der sog. Lehrformel seine Stellungnahme zu den theologischen Streitigkeiten in Rom. Er rechtfertigt die Aufnahme des Logosbegriffes, die zu keiner Preisgabe des traditionellen Monarchianismus zu führen brauche. Entscheidende Bedeutung kommt dabei der Identifikation des Logos mit dem Vater unter dem Stichwort des ἓν πνεῦμα zu. Sie wird — und das geht deutlich aus dem Text hervor — innerhalb der spez. Theologie noch nicht zur Formel vom ἓν πρόσωπον erweitert, sondern erst bei der Behandlung des Inkarnationsproblems. Was auch theologisch sinnvoll ist, denn für den Inkarnierten wäre die Definition ἓν πνεῦμα unbrauchbar. Auf ihn wird aber sichtlich der Personbegriff geschichtlicher Existenz angewendet, und man kann begründet annehmen, daß dieser mit dem lateinischen »persona« identische Begriff überhaupt nicht aus der theologischen Debatte der Zeit, sondern aus der sprachlichen Um-

welt übernommen wurde. Zweifelsohne ist Prosopon bei Kallist kein trinitarischer, sondern ein anthropologischer Begriff.

Damit scheidet er für unsere Fragestellung aus, zugleich aber auch die sog. zweite Lehrformel für die dogmengeschichtliche Verwertung. Die Klärung dieser Überlieferungsproblematik war zunächst im Hinblick auf die Forschungssituation notwendig, weil man oft die nötige Kritik gegenüber dem Quellenbefund vermißt[6]. Sie war vor allem erforderlich, um das Verhältnis des Kallist zu einem zweiten Theologen der Zeit näher zu bestimmen, der uns jetzt beschäftigen muß: Sabellius. Es fragt sich, ob die polemische Kallistdarstellung durch Hippolyt wenigstens darin dogmengeschichtlich verwertbar ist, daß Sabellius für seinen Gottesbegriff die Formel: ἓν πρόσωπον geprägt hat.

Die Frage müßte von vornherein verneint werden, wenn Harnack's Auffassung zuträfe, daß Sabellius Prosopon in der griechisch möglichen Wortbedeutung von ‚Maske' gebrauchte. Dagegen sind jedoch neuerdings, vor allem von Prestige, ernsthafte Gründe vorgetragen worden. Vor allem stimmt es bedenklich, daß in einem posthumen Zeitpunkt erst Basilius in seinen Briefen die Behauptung aufgestellt hat, was bei seiner erklärten Gegnerschaft zu Sabellius doppelt suspekt erscheint. Umgekehrt erscheint die Formulierung ἓν πρόσωπον als Lehrdefinition für Sabellius noch später, nämlich bei Theodoret[7]. Epiphanius dürfte mit seiner Wiedergabe: ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι das theologische Schlagwort festgehalten

---

[6] Das gilt einerseits für J. N. D. Kelly a. a. O. 123f., der sichtlich auf Grund der zweiten Lehrformel bei Hippolyt Kallists Anschauung wie folgt beschreibt: »The Godhead in his eyes was the single, indivisible spirit which pervades the universe, and constituted one object of presentation (if one may use such language of God), one being or (von mir gesperrt) ‚Person' (πρόσωπον).« Wie bereits vermerkt, vermeidet G. L. Prestige, S. 160, dies. Er wertet für mein Verständnis aber Ref. IX, 12, 18f. in falscher Richtung hin aus, wenn er in der Stelle einen Beleg dafür sieht, daß »by prosopon Hippolytus meant not ‚mask' but ‚individual'«. Das gilt für den anthropologischen Begriff des Kallist, besagt aber noch nichts Positives über den Bedeutungsgehalt des theologisch-trinitarischen Personbegriffs von Hippolyt.

[7] Theodoret, Haer. fab. II, 9: . . . μίαν ὑπόστασιν ἔφησεν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον.

[8] Epiphanius, Pan. haer. 62, 1, 4 Holl II, 389 mit Nachweisen im App. Auch Basilius, Gregor v. Nazianz und Johannes Chrysostomus behaupten, Sabellius habe den Monarchianismus seiner fortgeführten »Trinitäts«lehre mit dem Begriff der μία ὑπόστασις festgehalten. Hierfür läßt sich bereits Origenes, Tituskommentar ed. de la Rue IV, 695 B anführen, nach dessen Behauptung die Sabellianer die Einheit Gottes als μία ὑπόστασις definiert hätten. Die lat. Übersetzung hält an dieser griechischen Worttransskription fest, gibt sie aber ihrerseits auch mit »persona« wieder. Darauf macht Prestige S. 161 aufmerksam. Allerdings erscheint mir seine Behauptung: »there is no

haben, unter dem man im 4. Jh. den ‚Libyer' bekämpfte[8]. Es bleibt aber für die dogmengeschichtliche Forschung eine Belastung, daß wir bei den älteren Polemikern des 3. Jh.s (Novatian, Dionysius von Alexandria und seinem Namensvetter in Rom, übrigens auch bei Ps. Athanasius, Contra Arianos or. IV) zu diesem speziellen Punkt nichts erfahren. Das wird von einem Kritiker der Harnackschen Auffassung wie J. N. D. Kelly zugegeben, der sich gezwungen sieht, für Sabellius nur auf dem Umwege eines Rückschlusses auf Hippolyt zu dessen Personbegriff vorzustoßen und zwar mit dem Argument: »it is most unlikely that Sabellius used it with a diametrical opposite meaning« (S. 122)[9]. Ich würde meinen, man müßte doch noch etwas vorsichtiger auf Grund der Überlieferungsprobleme formulieren und feststellen, daß weder Hippolyt noch die spätere Sabelliustradition, auf die auch die Konzeption von Marcell eingewirkt hat — ein später noch zu lösendes Problem — verständlich sind, wenn nicht in der sabellianischen Trinitätslehre der Prosoponbegriff irgendeine Rolle gespielt hat.

Das gilt nun einwandfrei für den dritten Zeitgenossen von Tertullian, nämlich Hippolyt selbst. Er bringt in seinem Werk »Gegen Noët« nicht nur für das Verhältnis zwischen Vater und Sohn die Formel: δύο πρόσωπα, μία δύναμις, sondern läßt zugleich eindeutig erkennen, daß er unter πρόσωπον die Individualität der göttlichen Person, eben die Wortbedeutung des lateinischen »persona«, verstanden

---

reason to think that it represents anything other than prosopon in the lost original« nicht gesichert.

[9] Während Kelly, a. a. O. S. 122, richtig schreibt: »Unfortunately we cannot be sure that all the details of the position just summarized can be attributed to Sabellius himself. Most of the surviving evidence dates from a century or more after his lifetime, when his theology and that of the much more familiar Marcellus of Ancyra were hopelessly confused«, bemüht sich Prestige, a. a. O. S. 160, um den Nachweis der Formel ἓν πρόσωπον für die Sabellianer bei Origenes und den Kappadokiern, ohne ihn jedoch detailliert zu haben, vgl. obige Anmerkung. Mit der negativen Feststellung aber: »most of the critics of Sabellianism positively state that those heretics denied the existence of three prosopa«, S. 161, ist er keineswegs erbracht.

[10] Da das von Pierre Nautin inaugurierte Hippolyt-Iosipe-Problem in unserm Zusammenhang keine Rolle spielt, zitiere ich nach seiner Textausgabe, Hippolyte, Contre les hérésies, Paris 1949. Contra Noetum 7, S. 247, 10ff. heißt es zu dem ἐσμέν von Joh 10 30: »Der Ausdruck ‚wir sind' bezieht sich nicht auf einen, sondern auf zwei; er (sc. Jesus) hat zwei Personen (δύο πρόσωπα), aber eine Kraft (μίαν δύναμιν) angezeigt.« Da diese Johannesstelle von Hippolyt ausdrücklich als Argumentum Noëts bezeichnet wird, begegnen wir hier dem zweiten Topos der tria capitula der Gegner Tertullians, Adv. Prax 20. — Hippolyt, Contra Noët. 10f. S. 251, 19ff. nennt wie Irenäus im Anschluß an Prov 8 die Dreiheit: Vater — Wort — Weisheit, wobei der antignostische Zusammenhang (Polemik gegen Valentin u. a.) die Abhängigkeit von kleinasiatischen Theologen und dem Bischof von Lyon in diesem Punkt beweist.

hat[10]. Eine wichtige Bestätigung der Wendung von den »zwei Personen, Vater und Sohn« bietet die zu wenig beachtete Parallele in dem Fragment »Über die Segnungen Jakobs«, der wegen ihres unpolemischen Zusammenhangs besondere Aussagekraft zukommt[11]. Wenn wir bei ihm auch nie auf die Formel »drei Personen« stoßen — ein ebenfalls später noch zu würdigendes Faktum —, so steht doch fest, daß Hippolyts Prosoponbegriff in den Rahmen einer heilsökonomischen Trinitätslehre eingespannt ist, die ihn dogmengeschichtlich in die Nähe Tertullians rückt.

Eben diese Nähe hat aber auch neuerdings wieder die Frage einer möglichen Abhängigkeit der beiden Theologen voneinander aufgeworfen. Nachdem Evans in seinem Tertulliankommentar[1] zunächst die These aufgestellt hatte: »The term πρόσωπον, evidently a translation of Tertullian's »persona«, fills a blank in Greek theological terminology, making for the future unnecessary such a circumlocution as Justin's ἄλλος καὶ ἄλλος« und für die Abhängigkeit Hippolyts von Tertullian plädierte, hat neuerdings Prestige gerade umgekehrt sich geäußert: »In view of the relations previously shown to have existed between the thought of Hippolytus and that of Tertullian, it seems very probable, that Hippolytus was the source from which his Latin contempory adopted the term, though Hippolytus does not actually refer to three prosopa[13].« Auf Grund unserer bisherigen Beobachtungen erscheint die Fragestellung nicht ohne Grund in eine Sackgasse geraten zu sein, weil sie den Prosoponbegriff zumindest von Sabellius nicht in ihre Überlegungen einbezieht. Es fragt sich, ob das Auftreten des Personbegriffes an der Schwelle zum 3. Jh. nicht daraus resultiert, daß die genannten Theologen unabhängig voneinander einer älteren Tradition verpflichtet sind, die sie für das trinitarische Problem nur unterschiedlich ausmünzen.

2. Es ist bekannt, daß Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas sich auf die ältere christologische Exegese der Schriften stützt, die ihm vornehmlich durch die Apologeten, daneben aber wohl auch durch homiletische Tradition vermittelt wurde. Er wertet sie für die exegetische Begründung seiner Trinitätslehre aus. Hierfür nur ein Beispiel. Adv. Prax. 12 heißt es:

Contra Noët. 14, S. 255, 30ff. belegt, daß Hippolyt die Formel »zwei Personen« nur auf das Verhältnis von Vater und Sohn anwandte, aber nicht unter Einbeziehung des Geistes von »drei Personen« sprach, obwohl er abschließend den Taufbefehl Mt 28 19 zitiert.

[11] In der Ausgabe von Bonwetsch, TU 38, 1912, S. 32, 19f.

[12] E. Evans, Tertullian's Treatise against Praxeas. The Text edited with an Introduction and Commentary, London 1948, S. 24.

[13] Prestige a. a. O. S. 159; S. 106 hat er die literarhistorische Begründung für seine These damit gegeben, daß Contra Noëtum älter sei als Adv. Praxean. Damit ist jedoch eine Abhängigkeit Tertullians nur als möglich, jedoch nicht de facto erwiesen.

»Wenn dich in den bisherigen Darlegungen das Numerische an der Trinität vor den Kopf stößt, weil sie nicht in einfacher Einheit geeint sei, dann stelle ich die Gegenfrage: Wie kann eine für sich allein bestehende Person (singularis sc. persona) in Pluralform sagen: ‚Laßt uns einen Menschen nach unserm Bild und Abbild machen' (Gen 1 26), wo er doch hätte sagen müssen: ‚Ich will einen Menschen nach meinem Bild und Abbild machen', so wie einer, der einzig und für sich alleine (singularis) ist? Doch auch im folgenden täuschte und scherzte er mit dem Satz: ‚Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns' (Gen 3 22), den er im Plural spricht, wenn er nur einer, allein und alleinstehend gewesen wäre. Oder sprach er mit den Engeln, wie die Juden die Stelle auslegen, weil auch sie den Sohn nicht anerkennen?«

In ähnlicher Argumentation hatte bereits Theophilus von Antiochia aus der Stelle Gen 1 26 gefolgert: »Er hat zu keinem andern als zu seinem Logos und zu seiner Weisheit gesagt: ‚Lasset uns machen'« (Ad Aut. II, 18), eine Auslegungstradition, die durch Irenäus bestätigt wird[14]. Irenäus kennt daneben aber auch eine rein christologische Exegese der Genesisstelle, vgl. adv. haer. V, 15 4; Epideixis 55[15]: Darnach spricht der Vater zu dem Sohn. Sie interessiert uns hier besonders, weil diese zweite Exegese einem mehr »orthodoxen« Traditionsstrang angehört. Ihr frühester Beleg findet sich im Barnabasbrief (6 15). Vor allem wird sie von Justin (Dial 62 2) vertreten, der darin einen »unwiderlegbaren« Beweis sieht, daß Gott »mit einem anderen, der sowohl der Zahl nach wie auch als geistiges Wesen ein anderer ist, gesprochen hat«[16]. In der Frage, von welchen der beiden ihm wohlbekannten (adv. Val. 5; ad Scapulam 4) Autoren Tertullian in seiner Interpretation von Gen 1 26f. abhängig sei, wird man sich für Justin entscheiden müssen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Justin, Dial 62 3, fügt wie Tertullian als zweiten Beleg auch Gen 3 22 an, um zu folgern, daß es sich bei denen, »die miteinander zu-

[14] Vgl. Irenäus, Adv. haer. IV, prol. 3 Harv. II, 145; V, 6 2 Harv. II, 333 (ohne Zitat); V, 28 4 Harv. II, 403 (ohne Zitat); IV, 20 1 Harv. II, 213 (mit Zitat); V, 1 3 Harv. II, 317 (mit Zitat).

[15] Dieser Traditionsstrang wird von Kretschmar a. a. O. 34, der allerdings durch die Auseinandersetzung mit Loofs stärker an der Trias Gott-Wort-Weisheit orientiert ist, nicht berücksichtigt. Daß Irenäus in seiner Exegese von Gen 1 26f. stark an der gnostischen Interpretation, wonach der Mensch durch die kosmischen Mächte (Archonten) geschaffen wurde, vgl. Irenäus adv. haer. I, 5 4 Harv. I, 49f. = Tertullian, adv. Val. 24, vgl. Exc. ex Theod. 50 2 54 2 (Valentin), ferner Iren. I, 24 1 Harv. I, 196ff. = Hipp. VII, 28 1f. (Saturnin); Athanasius, Contra Ar. or. I, 56 PG. 26, 129 C (Karpokrates), ausgerichtet ist mit seiner Gegenthese von der schöpferischen Hilfsfunktion von Logos und Sophia, sollte nicht übersehen werden. Die gnostischen Vorstellungen dürften beidseitig von der spätjüdischen Angelologie und ihrer Lehre, daß Engel den Menschen erschufen, vgl. Basilius, Hexameron hom. 9 = Ambrosius, Hexameron VI, 7 40 (daher auch die Bezeichnung für Logos und Sophia als »Hände Gottes«, Belege bei Kretschmar S. 34, Anm. 8), wie auch der spätantiken Dämonologie beeinflußt sein.

[16] Zu dem ἕτερος ἀριθμῷ θεός vgl. Dial. 56 11; 129 2f.

sammen sind«, um eine Zahlenangabe, und zwar mindestens zwei, handle. 2. Justin wendet sich gegen die jüdische Auslegung von Gen 1 26f., wonach Gott zu den Engeln spricht, die ihm bei der Erschaffung des Menschen halfen. Ein gleiches tut Tertullian, Adv. Praxean 12 2, auch. Wäre er von Irenäus abhängig, würde man einen Hinweis auf die gnostische Interpretation erwarten; der Hinweis auf die jüdische Exegese ist durch nichts im Text bei Tertullian begründet. Steht damit aber der auslegungsgeschichtliche Traditionsstrang fest, dem Tertullian verpflichtet ist, dann wird auch der Unterschied zu ihm deutlich: er vollzieht den entscheidenden Schritt von der herkömmlichen christologischen zur trinitarischen Exegese von Gen 1 26f., wenn er feststellt:

»Weil ihm (sc. Gott) bereits beigesellt waren der Sohn, sein Wort, und eine dritte Person, der Geist in dem Wort, darum sprach er im Plural: ‚Lasset uns machen' und ‚unser' und ‚uns' (Adv. Prax. 12 3).«

Methodisch gesehen, scheint es daher richtiger zu sein, die Frage zu klären, ob Tertullian nicht auch darin von älterer Tradition bestimmt wird, daß er den Personbegriff unmittelbar mit der Schriftexegese verbindet.

Gewisse Beobachtungen erhärten die Fragestellung. So sagt er zu der schon von der Urgemeinde geübten, christologischen Exegese der Psalmen: »Fast alle Psalmen, welche die Person Christi enthalten, stellen den Sohn dar, wie er mit dem Vater Worte wechselt.« (Adv. Prax. 11 4.) Noch charakteristischer ist seine Auslegung von Jes 45 14f.:

»Daher sagt auch Jesajas von der Person Christi: ‚Die großen Männer Seboins werden zu dir herüberkommen und dir mit gefesselten Händen folgen und dich anbeten, weil in dir Gott ist; du bist nämlich unser Gott, und wir wußten es nicht, du Gott Israels'. Auch hier setzt er mit den Ausdrücken ‚Gott in dir' und ‚du Gott Israels' zwei voraus: der in Christus war und Christus selbst« (Adv. Prax. 13 2)[17].

In beiden Fällen ist der Personbegriff selbst nicht im Text enthalten, sondern wird aus dem Dialogcharakter bzw. den Anredeformeln im Text des Schriftwortes erschlossen. Sehr oft sichert Tertullian solche Exegese durch die Feststellung, das Zitat sei »ex persona« geschrieben. Daß diese Zitationsformel von ihm nicht eigens für die trinitarische Thematik von »Adv. Praxean« entwickelt worden ist, geht aus ihrer Anwendung in anderen Schriften hervor[18]. Auch

[17] Evans a. a. O. meint: »Tertullian alone seems to apply this text ad personam Christi«. Hier wäre auf Hippolyt, Contra Noëtum 4, S. 239, 17ff. Nautin hinzuweisen. Darnach haben schon die Monarchianer die Stelle für ihre Zwecke benutzt, während Hippolyt ganz ähnlich wie Tertullian aus der Wendung des Zitates Jes 45: ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστιν die Folgerung zieht: ἐν τίνι δὲ ὁ θεός, ἀλλ' ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρῴῳ λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας;

[18] Scorpiace 7 1 von Gott: »qua ratione etiam ipse se plus quam homicidam pronuntiavit ex sophiae suae persona, voce Solomonis«, folgt Prov 9 2; de anima 57 11:

in diesem formalen Punkt scheint er älterer Tradition verpflichtet zu sein, und damit konzentriert sich unsere Fragestellung auf die Vorgeschichte der Zitationsformel.

Justin ist der erste christliche Schriftsteller, der sie zur Anwendung bringt.[19] In grundsätzlichen, für seine Schriftauffassung bedeutsamen Sätzen erklärt er den Lesern seiner Apologie:

»Wenn ihr hört, daß die Propheten Sätze sprechen, als wenn eine Person redet (ὡς ἀπὸ προσώπου), dann wähnt nicht, daß sie von den geisterfüllten (sc. Propheten) unmittelbar gesprochen werden, sondern von dem sie bewegenden Logos. Manchmal nämlich spricht er wie einer, der das künftige Geschehen vorhersagt, manchmal aber, als ob er unter der Person des Herrschers des Alls und Gottvaters spricht, manchmal wieder, als ob unter der Person des Christus, manchmal auch, als ob unter der Person von Völkern, die dem Kyrios und seinem Vater gegenüber sich verantworten, wie man es ja auch bei euren Schriftstellern beobachten kann, bei denen man unterscheiden muß: einen, der der Verfasser des ganzen Werkes ist, der aber (mehrere) sich unterredende Personen auftreten läßt« (I, 36 1 f.).

Der Apologet führt im folgenden eine Mehrzahl von Schriftstellen unter der genannten Zitationsformel an. Dieselbe wird auch im Dialog mit Tryphon angewandt, dort ohne jegliche Begründung: ein Beweis dafür, daß Justin sie bei seinen jüdischen Gesprächspartnern als bekannt voraussetzen kann. Und in der Tat benutzt Philo von Alexandrien sie in seinen Werken bei exegetischen Fragen und Zitaten[20]; er ist zugleich bemüht, das spätjüdische Inspirationsdogma mit dem literarischen Aspekt, daß Moses der Autor der Tora ist, zu verbinden[21]. In dieser philonisch-justinischen Gestalt läßt sich dann die Zitationsformel seit Anfang des 3. Jh.s überall innerhalb der patristischen Literatur im Dienste einer prosopographischen Exegese feststellen. In Alexandria läßt Klemens die Aufforderung des

---

»ex persona Abrahae« zu Lc 16 30 f.; adv. Mc II, 10 3: »in persona principis Sor ad diabolum pronuntiatur« zu Ez 28 11 ff.; adv. Judaeos 14 7: »sic et apud Zachariam (3 1-6) in persona Jesu«. Die Zitationsformel variiert also. Wichtig vor allem de anima 17 12: »Sed enim Plato ... propterea et in Phaedro ex persona Socratis negat se cognoscere posse semetipsum« vgl. Phaidr. 229 E. Tertullian kennt demnach die Zitationsformel auch innerhalb der profanen Literatur, was noch nicht besagt, daß er sie von dort übernommen hat.

[19] Für Justin ist die Formel: ὡς ἀπὸ προσώπου typisch. Beispiele für den Fall 1: Apol. 37 1 44 2; Dial. 36 6 88 8; Fall 2: Apol. I, 38 1 49 1; Fall 3: Apol. I, 47 1 f 53 7,; Dial. 25 1, 30 2, 42 2 f.

[20] Philo, De special. legibus IV, 7 39; de fuga et inventione 25 137. Für den Vergleich mit Justin, Dial. 126 2 interessant: de mutatione 13 die Formel: ἐκ προσώπου τοῦ τῶν ὅλων ἡγημένου; de opificio 24 72 zu Gen 1 26 f., wonach die Stelle ὡσανεὶ πλείοσιν gesprochen sei: εἰσάγει γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων ταυτὶ λέγοντα »ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν«. Vgl. Justin, Dial. 62 2 mit 56 11.

[21] De vita Mosis II, 23 188 ff. ist hierfür recht aufschlußreich, zumal Philo auch im gleichen Zusammenhang die Formel ἐκ προσώπου gebraucht.

christologischen Psalms 2 8: »Fordere von mir und ich will dir die Heiden zum Erbe geben« ἐκ προσώπου θεοῦ formuliert sein[22], und in Rom zitiert Hippolyt die Christusweissagungen des AT in gleicher Weise[23]. Seit Origenes aber häufen sich die Beispiele für die morgenländische wie abendländische Theologie derart, daß ein erschöpfender Nachweis nur ermüden würde[24].

Einen interessanten Bericht des Origenes über ein Streitgespräch mit Juden zum Thema des leidenden Gottesknechtes (Jes 52 f.) müssen wir aber noch näher ins Auge fassen. Denn in ihm stellt der Alexandriner seinen Gesprächspartnern folgende Fragen zum Text:

»Wer ist wohl die Person, die sagt: ‚Dieser trägt unsere Sünden und leidet für uns den Schmerz' und die sagt: ‚Er selbst wurde wegen unserer Sünden verwundet und wegen unserer Übertretungen gepeinigt', und zu wem wohl paßt die Person, die sagt: ‚Durch seine Wunden wurden wir geheilt'. Sichtlich sprechen Menschen, die in Sünden lebten und geheilt wurden, weil der Erlöser gelitten hat, sei es nun, daß sie zu jenem (sc. Volk, d. h. dem jüdischen) gehören, sei es, daß sie Heiden sind. Der Prophet schaute in die Zukunft und nahm auf Eingebung des heiligen Geistes eine derartige Personenbildung vor (προσωποποιήσαντι).« (Contra Celsum I, 55.)

Die Fragestellung sowie ihre Beantwortung ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Denn sie läßt erkennen, wie die von Origenes angewandte exegetische Methode in sich mehrere hermeneutische Prinzipien birgt, die in einem latenten Spannungsverhältnis zu einander stehen. Bekanntlich hat schon die Urchristenheit auf Grund des hermeneutischen Schemas von Verheißung und Erfüllung die Jesajastelle herangezogen, um die Passion Christi theologisch zu

---

[22] Strom. IV. 36 1; Paed. I, 56 1 ff.; Strom. VI, 49 2. Wie Justin und Tertullian wendet der Alexandriner die Formel auch auf profane Literatur an, z. B. um ein Zitat des »Dichters der jüdischen Tragödien« Ezechiel einzuleiten, Strom. I, 155 1. Daß sie später im rabbinischen Judentum abhanden gekommen ist, vgl. B. M. Metzger, The formulas introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah. JBL 70, 1951, 297—307, hat seine guten Gründe.

[23] Danielkommentar II, 20 4 (wonach auch dem Judentum die Zitierungsweise bekannt ist); IV, 29 1; Contra Noëtum 17; adv. Judaeos ed. Schwartz 19 14 f. 19 20 f. 20 21 22 14.

[24] Ich beschränke mich auf wenige Beispiele aus der Fülle: Origenes, Contra Celsum II, 20; Johannesktr II, 35; ep. ad Gregorium ed. Koe 41 7 ff. — Cyprian ep. 69,2; 63, 3 —; Eusebius Caes., Praep. ev. VII, 11 5; Dem. ev. III, 15 52 — Gregor von Nyssa, Contra Eunomium III, 1, 28 —; Augustin, De trin., II, 17, 31, vor allem aber die Psalmenerklärung, wo stereotyp die christologische Exegese eingeleitet wird durch die Wendung: hunc psalmum ex persona Christi accipiendum est, vgl. Tertullian, Adv. Prax. 7. Von Augustin geht die Zitationsformel ins Mittelalter über, vgl. A. M. Landgraf, Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12./13. Jh.s, in: Biblica 18, 1937, 79—94. So ist sie auch zu Luther gelangt, vgl. Resolutiones zu den Thesen von 1518 (WA I, 557): »et ecclesia in persona animarum psallit et gemit ps. VI: »Conturbata sunt ossa mea et anima mea turbata est valde.«

deuten, und damit die christologische Exegese derselben eingeleitet. Das schwingt noch in der Wendung nach, daß der Prophet »in die Zukunft schaute«. Neben diesen heilsökonomischen Geschichtsbeweis und das aus ihm abgeleitete exegetische Prinzip tritt jedoch ein ausgesprochen profanes Deutungselement: wie Justin und Tertullian schließt Origenes aus dem Dialogcharakter der Stelle, daß eine Mehrzahl von Personen, »die in Sünden lebten und geheilt wurden«, hier redet. Wohl fehlt hier die durch die obige Justinstelle belegte Zitationsformel: ὡς ἀπὸ προσώπου πολλῶν. Daß sie aber auch für Origenes postuliert werden darf, geht aus der im Singularis mehrmals wiederkehrenden Wendung τὸ πρόσωπον τὸ λέγον hervor. Sie steht jedoch in sprachlicher Spannung zu der Interpretation selbst, die von einer Personenmehrzahl spricht. Dieselbe läßt sich nur ertragen, weil Prosopon auch die Bedeutung von Maske haben kann. Hier leuchtet also als Hintergrund des dialogischen Auslegungsprinzips von ferne die Welt der Bühne auf. Endlich tritt mit dem Fachausdruck der »Personbildung« der literarische Aspekt in Erscheinung. Ähnlich wie bei Philon verbindet er sich mit dem Inspirationsdogma. Daß er für Origenes bestimmend ist, geht aus der Tatsache hervor, daß von ihm aus die vorgetragene Deutung auf eine Mehrzahl von Personen ohne logischen Bruch möglich ist.

Solche latenten Spannungen der exegetischen Methode ließen sich gleichfalls an der obigen Justinstelle aufzeigen. Mit ihr ist das Origeneszitat aber noch mittels einer anderen Tatsache verbunden. Kann Justin in der Apologie von heidnischen Lesern und im Dialog von rabbinischen Gesprächspartnern als selbstverständlich erwarten, daß sie die technische Begrifflichkeit seiner hermeneutischen Methode anerkennen, so auch Origenes, der einleitend festgehalten hat, daß sein Gespräch mit Rabbinern stattfand. Das legt die Vermutung nahe, die dialektisch-exegetische und auch die prosopographische Methode, sowie die Zitationsformel ἐκ προσώπου stamme aus der spätantiken Literatur.

3. Es ist wieder Origenes, der die Richtigkeit der Vermutung bestätigt. In dem ihm gegenüber Kelsos eigentümlichen Ton belehrenden Besserwissens stellt er fest:

»Wie man diejenigen Schriftsteller tadelt, die bei der Personbildung (προσωποποιΐα) etwa Barbaren und Ungebildeten, oder Sklaven und Leuten, die noch niemals philosophische Reden hörten und sich auch nicht richtig ausdrücken können, eine Philosophie in den Mund legen, die zwar dem Schriftsteller, der die Person schuf, geläufig ist, aber der sprechenden Person unmöglich bekannt sein kann, so tadelt man andererseits zu Recht jene Schriftsteller, die ihre als Philosophen und Rechtskenner charakterisierten Personen Worte sprechen lassen, die nur ungebildete und von gemeinen Leidenschaften beherrschte Menschen im Mund führen und auf Grund ihrer Unbildung aussprechen.

Deshalb findet Homer bei vielen Bewunderung, weil er die Persönlichkeit seiner Helden so durchführt, wie er sie von Anfang an gestaltet hatte, z. B. die Person des Nestor, des Odysseus, des Diomedes, des Agamemnon, des Telemachos, der Penelope oder der übrigen. Euripides aber wird von Aristophanes in der Komödie als unzeitiger Schwätzer verspottet (Acharn. V, 393ff.), weil er philosophische Sätze, die er bei Anaxagoras oder einem (andern) Weltweisen gehört hatte, barbarischen Frauen und Sklaven in den Mund legt.« (C. Cels. VII, 36.)

Die Stelle ist nicht nur dafür instruktiv, wie gegenüber dem Christengegner auf die theologischen Schriftprinzipien christlicher Provenienz nicht zurückgegriffen wird, sondern auch dafür, daß Origenes ausschließlich die literarische Betrachtungsweise der »Personbildung« obwalten läßt. Die »dramatische« Wertung und die Bühnenwelt, aus der ursprünglich die Formel ὡς ἀπὸ προσώπου ihrem Vorstellungsgehalt nach stammt, treten zurück: der Dramatiker wie der Komödiendichter wird als Literat gesehen. Vorbild und leuchtendes Beispiel literarischer Gestaltung ist aber Homer, »der große Hierophant des Himmels und der Götter, der die unbeschreitbaren und den menschlichen Seelen verschlossenen Pfade zum Himmel gewiesen hat« (Herakleitos; 60 n. Chr.) und über alle Gegensätze hinweg die unbestrittene Autorität der spätantiken Religionsphilosophie ist[25]. Ihr religiöses Homerbild hat zugleich die älteren Traditionen der Homerinterpretation, die vor allem von der Stoa gepflegt wurde, in sich aufgenommen. Leider fehlt uns bis zum heutigen Tage eine umfassende Geschichte der antiken Homerphilologie und Homerdeutung. Gewisse Vorarbeiten hat Karl Reinhardt in seiner Berliner

---

[25] Herakleitos, Homerica Problemata 76, BT 1910 100 8ff. Zur Homerinterpretation der älteren Stoa vgl. STVFr. I, 274. 275 (Zenon), 539—547 (Kleanthes), II, 1061—1100 (Chrysipp). Nicht zufällig verdanken wir sie z. T. der christlichen Polemik, vgl. STVFr. II, 1074 (Origenes), 1072 (Ps. Klemens, Hom.). — Für die Platoniker vgl. vor allem Maximos Tyrios, Orr. 17 26 Hobein, der im Gegensatz zu Herakleitos und dessen Kritik an den platonischen Dialogen sowohl Platon wie Homer als Quelle allen Wissens preist; zu Plutarch vgl. K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia, Stuttgart 1949, 277ff.; Attikos bei Euseb, Praep. ev. XV, 2ff. Zur neupythagoreischen Homerinterpretation vgl. Delatte, Études sur la litterature pythagoricienne, Paris 1915, 109ff.; Fr. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942, 4ff. 186ff. und Index s. v. Homère; J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde Romain, Paris 1956, 9ff. Er hat auf die Inschrift CIL XI, 6435 aufmerksam gemacht: »Dogmata Pythagorae sensi studiumque sophorum / et libros legi, legi pia carmina Homeri«, die für die religiöse Interpretation Homers aufschlußreich ist. Wichtige Quellen hierfür sind: Porphyrius, De antro nympharum ed. Nauck; Anonymus, Quaestiones Homericae ed. Schrader und Proclus, In rem publicam ed. Diehl, vor allem I, 1—18; II, 1—10: mit ihnen kommen die Neuplatoniker zu Wort.

[26] De Graecorum theologia Diss. Berlin 1910, vgl. auch F. Wehrli, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Diss. Basel 1928. Die älteren Arbeiten

Dissertation geliefert[26]. Er hat nachweisen können, daß sowohl für den zitierten Herakleitos aus Alexandria wie für den Verfasser von Ps. Plutarch »Über das Leben und die Poesie Homers« der Stoiker Krates von Pergamon (etwa 150 v. Chr.) die gemeinsame Quelle darstellt. Im Umkreis dieser stoischen Homerphilologie begegnet auch das literarische Begriffsmodell der »Personbildung«. Für Homer stellt Ps. Plutarch fest: »Vielfach und mannigfaltig wendet er das Mittel der Personbildung (προσωποποιΐα) an. Er führt viele und verschiedene Personen ein, die miteinander sprechen, denen er auch verschiedene Charaktere beilegt[27].« Als Beispiel werden darauf die gleichen Homergestalten, Nestor, Agamemnon, Diomedes, Odysseus u. a. m. aufgeführt, wie bei Origenes im obigen Zitat[28]. Dieser hat von der antiken Homerphilologie noch weitere Fachbegriffe übernommen, wie ein Beispiel aus seinem Johanneskommentar beweist. Es geht um die prosopographische Deutung des Ps 44 (45), dessen Anfangsvers: »Aus meinem Herzen brach hervor ein gutes Wort« (Logos! LXX) schon früh von der christologischen Exegese des AT durch die Christen und später von der Logoschristologie für die präexistente »Geburt« des Logos beansprucht worden ist. Setzt diese Deutung voraus, daß Gott selbst hier Sprecher ist, so kommt diese Voraussetzung bald in Schwierigkeiten, weil in den folgenden Versen (»meine Zunge ist der Griffel eines behenden Schreibers«!) der »vom Geiste erfüllte« Prophet als Sprecher gedacht werden muß. Jedoch muß man angesichts eines späteren Verses (»Höre, Tochter, sieh und neige dein Ohr«) erneut postulieren, daß dort der Vater die sprechende Person ist. Solche Kalamitäten prosopographischer Exegese löst Origenes mit der Feststellung: »Es ist nicht schwer zu zeigen, daß auch in anderen Psalmen ein Wechsel der Personen eintritt.« Man begreift ihr argumentatives Gewicht erst, wenn man bei Ps. Plutarch liest: »Bei Homer findet auch oft ein Wechsel der Personen statt« und dort erfährt, daß die Homerphilologie sich eingehend mit diesem literarischen Phänomen

---

von J. Stern, Homerstudien der Stoiker, Programm Lörrach 1893 und A. B. Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation, Chikago 1906 haben keine Spuren hinterlassen. Zu Herakleitos vgl. K. Reinhardt, Pauly-Wissowa RE XV, 508ff.

[27] De vita Homeri 66, Bernadakis VII, 366, 18ff.; vgl. ferner a. a. O. 75; Bernadakis VII, 370 20ff.; 218 Bernadakis VII, 562, 10ff. Zu der Wendung »Personen einführen« (πρ. εἰσάγειν), die sich auch zu der Zitationsformel: ἐκ προσώπου τινὸς ἐπάγειν λόγους vgl. Porphyrius, Quaest. Hom. ed. Schrader S. 313, 15f. verdichten kann und darin die Beziehung zwischen der Formel: ἐκ προσώπου und der »dramatischen« Sicht zeigt, wird auf das Verbum aufmerksam gemacht, das aus der Bühnensituation gewonnen ist.

[28] De vita Homeri 164, B. VII, 428, 18ff.; bis auf Telemachos und Penelope werden alle von Origenes genannten Homergestalten behandelt.

beschäftigte. Eben darauf beruft sich Origenes und beruhigt sich dabei[29].

Das Erbe der stoischen Homerphilologie übernahmen die Platoniker[30] und nach ihnen die Neuplatoniker. Zugleich vollzog sich damit ein wichtiger Wandel in der Betrachtungsweise. Herrschte früher die rein literarisch-ästhetische Sicht vor, die nicht zufällig Homer mit einem Bühnenbildner vergleichen konnte, wobei auch die griechische Wortbedeutung von Prosopon als »Maske« eine Rolle spielte, so verbanden die Platoniker die literarische Form des Dialoges mit ihrer dialektischen Erkenntnismetaphysik. Schon dadurch, daß der Dialog vom Raum der Bühne in die Welt des sokratischen Athen verlegt wurde, war ein Bedeutungswandel unvermeidlich geworden. Hier wurden keine mythischen Gestalten vor das geistige Auge gebannt, sondern geschichtliche Persönlichkeiten aus dem Freundeskreis des großen Philosophen, die in ihren Gesprächen nach der Wahrheit suchten. Wie damit auch die Masken-Vorstellung für die Bedeutung hinfällig wurde, zeigt die Feststellung des anonymen Schulplatonikers: »Über die Ansichten, die Platon teilt, äußert er sich durch vier Personen (πρόσωπα): Sokrates, Timaios, den Fremden aus Athen und den Fremden aus Elea« (bei Diog. Laert. III, 52).

Noch entschiedener wendet sich ein unbekannter Neuplatoniker des 4. Jh.s gegen den Vergleich platonischer »Personenbildung« mit der Bühnenwelt (Anonymus, Pro. 14, Hermann VI, 208, 21ff.). Vergegenwärtigt man sich zudem, daß die platonische Erkenntnismetaphysik in dem Dialog und seiner Dialektik zu ontologischer Wesenheit und transzendenter Wahrheit vorzustoßen vorgab, wobei man Platon als Künder göttlicher Weisheit feierte, dann versteht man leichter, wie Justin und Origenes mit ihrer prosopographischen Exegese der heiligen Schriften an die platonische Schultradition anknüpfen konnten. Allerdings darf dieser Exkurs nicht ohne den Hinweis abgeschlossen werden, daß trotz solchen Bedeutungswandels die Deutung von Prosopon als Maske latent weiterbestand und immer wieder aufbrechen konnte, wie z. B. bei dem Neuplatoniker Proklus, der die Dialoggestaltung Platons an der Mimesis eines Homer mißt

---

[29] Origenes, In Joannem I, 39 Pr. IV, 50, 26ff., vgl. dazu Ps. Plutarch, De vita Homeri 57, Bernadakis VII, 363, 18ff., wo als terminus technicus auch der Begriff der »apostrophe« verwendet wird.

[30] Ich habe das Material bereits in meinem Aufsatz »Justin und der mittlere Platonismus«, ZNW 44, 1952/53, 182f., zusammengetragen. Für die neuplatonische Sicht sind auch die Ausführungen von Proclus, In rem publicam I, 137, 20ff. aufschlußreich: hier wird die Entwicklung von den Göttersprüchen bis zur literarischen Formel dargestellt. Der Ausgangspunkt ist charakteristisch. Für die allgemeine Verbreitung der Zitationsformel vgl. Polybios XII, 27, 10 f.; Scholien zu Arat, Achilles ed. Maass S. 84, 4ff.

und unangefochten dabei den Vergleich mit der Theaterwelt vollzieht (In rem publicam prooem. 2).

4. Auch wenn Tertullian weiß, daß die prosopographische Zitationsformel für die Dialoge Platons angewandt wird[31], dürfte er die Methode der dialogischen Schriftinterpretation christlicher Überlieferung verdanken. Dafür spricht schon, daß er in seiner trinitarischen Schriftauslegung auf älteren Traditionen fußt, die er für seine Trinitätslehre nur auszubauen hatte.

Das läßt sich an seiner Interpretation von Ps 110 1 und ihrer langen Vorgeschichte sehr schön zeigen. Im Anschluß an die bereits zitierte Behauptung, daß in »fast allen Psalmen«, die von Christus handeln, der Sohn mit dem Vater Worte wechselt, fährt er fort:

»Beachte, wie auch der Geist als dritte Person (ex tertia persona)[32] vom Vater und vom Sohne spricht: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.' (Ps 110 1.) Ebenso durch Jesaja: ‚Diese Worte sagt der Herr zu meinem Herrn Christus.' (Jes 45 1.) In gleicher Weise (spricht der Geist) durch denselben (sc. Propheten) zum Vater über den Sohn: ‚Herr, wer hat unserer Predigt geglaubt, und wem ist der Arm des Herrn geoffenbart worden? Wir haben ihn angekündigt als ein kleines Kind, als eine Wurzel im trockenen Land, und daß er weder Gestalt noch Ruhm besaß. (Jes 53 1 f.). Das sind nur einige wenige Stellen von vielen. Denn wir brauchen gar nicht erst uns die Mühe zu machen, alle Schriften aufzuschlagen, da wir ja in den einzelnen Kapiteln ihre volle Majestät und Geltung bezeugen und so einen eindrucksvolleren Kampf in diesen Diskussionen führen können. Deshalb wird gerade durch diese wenigen Stellen eindeutig die Unterscheidung (innerhalb) der Trinität vor Augen gestellt: für sich selbst existiert, der spricht, d. h. der Geist, ferner der Vater zu dem er spricht, und endlich der Sohn, von dem er spricht.« (Adv. Prax. 11 7-10.)

Die zitierten Ausführungen bilden den Abschluß einer grundsätzlichen Partie exegetischer, prosopographischer Methode, mit der Tertullian seine Trinitätslehre begründet. In einer für ihn typischen, forensischen Begrifflichkeit nennt er als heuristisches Prinzip: »Alle Schriften zeigen einerseits die machtvolle Prunkrede (demonstratio = rhet. Begriff) und darin andererseits die Trennung (innerhalb) der Trinität. Von diesen (beiden Tatsachen) leitet sich unser Haupteinwand (praescriptio: forens. Begriff) ab, daß der Sprecher (qui loquitur)

[31] Vgl. das Anm. 18 gebrachte Zitat aus De anima 17 12; de anima 28 1 (CCL II, 824 5) und vor allem de anima 29 4 (CCL II, 826 22 ff.), wo Tertullian Kenntnis des um 150 n. Chr. in Athen lehrenden Schulplatonikers Albinos bekundet. Was Waszink in seinem Kommentar S. 251 ff. auf Grund der Studien von Chr. Mohrmann über den christlichen Ursprung der Zitationsformel schreibt, bedarf demnach einer gewissen Korrektur.

[32] Evans a. a. O. übersetzt: »Observe also the Spirit speaking in the third person concerning the Father and the Son . . .« und sagt dazu S. 256: »Ex tertia persona goes with spiritum ‚as a third interlocutor' or with de patre et filio ‚in the third person'.« Wir entscheiden uns im Gegensatz zu ihm zur ersten Alternative, wofür aber erst das ff. die Begründung gibt.

und die Person, von der die Rede ist (de quo loquitur) und der Gesprächspartner (ad quem loquitur) nicht als ein und dieselbe Person angesehen werden können.« Diese Präskriptio wird im folgenden für die drei göttlichen Personen (Vater, Sohn, heiliger Geist) biblisch belegt.

Daß Tertullian mit den Belegstellen seiner trinitarischen Exegese der Tradition verpflichtet ist, läßt sich auch hier wieder nachweisen[33]. Vor allem aber müssen uns die Belege interessieren, wo der heilige Geist als Sprecher »auftritt«. Dieselben entstammen nämlich auch älterer Überlieferung, haben aber dort eine andere Deutung erfahren. So wird der Spruch Jes 53 1-2 von Justin als Verheißung des am Christentum aufbrechenden jüdischen Unglaubens nach dem Vorbild von Joh 12 38 zitiert und einer Testimoniensammlung eingefügt (Dial. 118 1-4); er konkretisiert dabei diesen prophetischen Geschichtsbeweis, indem er ihn durch Jesajas ὡς ἀπὸ προσώπου τῶν ἀποστόλων geschrieben sein läßt (Dial. 42 2). Ebenso deutet Justin Ps 110 1 anders, wo seiner Meinung nach »neben dem Schöpfer und Vater des Alls« noch ein anderer, d. h. Christus, als Herr vom heiligen Geist bezeichnet werde (Dial. 56 14-15, wie Tertullian a. a. O. Ps 45 als zweiten Beleg zitierend): hier ist an den Inspirationsgeist, der durch David spricht, gedacht, nicht aber die trinitarische Person gemeint. Das gilt übrigens auch für Irenäus, Adv. haer. III, 6 1, der in seiner Formulierung Tertullian am nächsten steht:

»Die Stelle zeigt, wie der Vater mit dem Sohne spricht, der ihm sowohl ‚das Erbe der Heiden' (Ps 2 8) gegeben wie auch ‚alle Feinde' (Ps 110 1) unterworfen hat. Daher weil der Vater wahrhaft ‚Herr' ist und der Sohn wahrhaft ‚Herr' ist, hat der heilige Geist sie zu Recht mit der Anrede ‚Herren' bezeichnet.«

Auch in diesem Falle haben wir es mit dem κυριολογεῖν (Justin) des Inspirationsgeistes zu tun, und sachlich ist es durchaus berechtigt, wenn Sagnard in seiner Übersetzung den hl. Geist mit den Propheten gleichsetzt. Im übrigen hatte Tertullian — und das zeigt wieder die Nähe zu Irenäus — eingangs zu dem zitierten Kapitel wie Irenäus und die herkömmlich prosopographische Deutung Ps 2 und Ps 110 für das intertrinitarische Gespräch zwischen Vater und Sohn angeführt[34]. Um so mehr fällt auf, daß er kurz hernach Ps 110 1 als

---

[33] Ich halte nur fest, daß Tertullian mit Ps 71 18 und Ps 4 2 für sein Argumentum: »filius loquens de patre« bzw. »ad patrem« Belege nennt, die von mir in der älteren Tradition nicht festgestellt wurden! Man wird also Tertullian ein auf vorgezeichneten Bahnen wandelndes, selbständiges prosopographisches Schriftstudium zusprechen müssen.

[34] In Auseinandersetzung mit Praxeas: »Ecce ego propono patrem filio dixisse: ‚Filius meus es tu, ego hodie generavi te' (Ps 2 7), si velis ut credam ipsum esse patrem et filium, ostende sic pronuntiatum alibi: ‚Dominus dixit ad se: Filius meus sum ego, ego hodie generavi me'; proinde et: ‚ante luciferum generavi me' (Ps 110 3); et: ‚dominus condidi me initium viarum in opera mea, ante omnes autem colles generavi me' (Prov 8 22), et si qua alia in hunc modum sunt«. Daß hier andere Verse gewählt sind, hängt

Beweis nennt, daß auch der Geist trinitarischer Gesprächspartner sei. Man kann zunächst hier die Feststellung von Evans in seinem Kommentar unterstreichen: »There appears to be no parallel to Tertullian's suggestion that the Holy Spirit refers here to the Son as ‚my Lord'!« (S. 256.)

Dieses Rätsel nicht zu lösen, würde den Verzicht auf eine Ableitung des tertullianischen Personbegriffs aus seinen exegetischen Voraussetzungen und damit auf die Einsicht in die für Tertullian elementare biblische Begründung seiner Trinitätslehre bedeuten. Seiner Lösung kommt zentrale Bedeutung zu, und vielleicht kann hier ein Rückblick auf die Auslegungsgeschichte von Ps 110 eine gewisse Hilfestellung leisten. J. Daniélou hat bereits früher, seinerseits durch C. H. Dodd angeregt, darauf hingewiesen, welche Rolle das Formular der Testimonia-Sammlungen in dieser exegetischen Tradition von Ps 110 gespielt hat[35]. Ergänzend sei dazu bemerkt, daß sich zwei Strukturtypen solcher Formulare unterscheiden lassen. Der eine begegnet schon in der Petrusrede Acta 2 24-35: aufgebaut und theologisch begründet durch das Schema von Verheißung und Erfüllung werden die neutestamentlichen Heilsfakten aus dem AT belegt. Dabei gelten die alttestamentlichen Zeugen als vom prophetischen Geist erfüllte Seher, welche die Heilszeit geschaut und von ihr geredet haben. Innerhalb dieses Typus A, der sich — um einige Beispiele zu nennen — über Barnabasbrief 12 8-11; Justin, Dial. 32 2f. bis zu Irenäus (Epideixis 84—85; adv. haer. IV, 33 10-14) verfolgen läßt, erfolgt die Zuordnung der Testimonia auf Grund des heilsgeschichtlichen Geschichtsprinzips: diese enthalten daher nicht nur christologische, sondern auch ekklesiologische Exegese des AT. Die gleichen Kirchenväter kennen daneben aber noch einen zweiten Typ, der gleichfalls bereits im NT, und zwar Hbr 1 5-13 5 5f., zum ersten Mal begegnet. Er sammelt die alttestamentlichen Testimonia unter dem Gesichtspunkt, daß ‚Gott sagt', d. h. unter Berücksichtigung ihres Spruchcharakters. Daß diese Exzerptsammlungen im engeren Sinne christologisch orientiert waren, liegt auf der Hand. Daß sie der eigentliche Quellort der dialogischen und später der prosopographischen Exegese sind, gleichfalls. Allerdings mußte dieser Typ B, der bei seiner Auswahl stets nach dem Sprecher

---

mit der Polemik zusammen; doch auch sie entsprechen dem dialogischen Auslegungsprinzip: »pater loquens ad filium«.

[35] J. Daniélou, La Session à la droite du Père, Studia evangelica = TU 73, Berlin 1959, 689-698, vgl. ferner C. H. Dood, According to the Scriptures, Nisbet 1952, 62-108. 126f, dessen modifizierte Testimonia-These jetzt auch von A. D. N. Kelly, Early Christian doctrines, London 1958, S. 66, für die Dogmengeschichte herangezogen ist. Zu dem Problem der spätjüdischen Provenienz des Formulars vgl. J. C. G. Greig, Gospel Messianism and the Qumran Use of Prophecy, Studia evangelica S. 593ff., ferner F. Sagnard a. a. O. 706ff.

und dem Angesprochenen, oder wie Hippolyt (Contra Noëtum 4) in auffallender Ähnlichkeit mit Tertullian es formuliert, fragt: πρὸς τίνα λέγει καὶ περὶ τίνος, im Gegensatz zu Typ A bald in textliche Schwierigkeiten geraten. Man erkennt das bereits an der Verwendung von Hbr 1 5ff. durch den ersten Klemensbrief. Der Verfasser scheidet Ps 104 4 (»der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme«), den Hbr 1 7 als Gottesspruch an die Engel einführte, aus und stellt ihn als Schriftwort (γέγραπται) voran, während er die Psalmworte dialogischen Gehaltes Ps 2 7 und Ps 110 1 zusammenstellt und als Wort des Gottvaters (δεσπότης) an den Sohn charakterisiert. Das geschieht sichtlich, weil Ps 104 4 des Spruchcharakters entbehrt. Die Problematik des Typs B verdichtete sich, wenn solche textlichen Schwierigkeiten innerhalb des gleichen Psalmes oder einer prophetischen Stelle auftraten, und steigerte sich noch, als mit dem Auftreten der Logoschristologie die Präzisierung der prosopographischen Exegese notwendig wurde. Hier liegen die eigentlichen, weil theologischen Motive, weshalb Justin z. B. auf die literarische Theorie der »Personbildung« bzw. des »Personwechsels« zurückgreift.

Nur von einem apologetischen Motiv der Angleichung der heiligen Schriften an die profane Literatur der Hellenen zu sprechen, wäre kurzschlüssig. Die apologetische Zwangssituation des 2. Jh.s ist gerade darum dogmengeschichtlich so fruchtbar gewesen, weil in ihr die theologischen Unfertigkeiten des altkatholischen Christentums aufbrachen. Im übrigen beweist der unapologetische Zusammenhang, in dem das obige Zitat aus dem Johanneskommentar des Origenes steht, die Richtigkeit unserer Justindeutung.

Allerdings wurden mit der Übernahme des Arguments profaner Literaturwissenschaften neue Schwierigkeiten geschaffen. Man mußte jetzt unter Aufnahme der Prosoponformel bei Verwendung eines Spruchwortes jeweils den Verfasser nennen, dessen Rang als Prophet nun dadurch gefährdet wurde, daß er in die Kategorie des Schriftstellers absank. Und wo nicht die Zitationsformel ἐκ προσώπου, sondern ὡς ἀπὸ προσώπου gewählt wurde, die von dem Modell der literarischen Fiktion geprägt worden war, mußte der dogmatische Wert der theologischen Aussagen beeinträchtigt werden, da sie vor Zweifeln an der metaphysischen Realität der göttlichen Prosopa nicht gefeit war. Es ergab sich als zwangsläufige Folgerung, daß auch für den Typ B der Testimoniensammlungen das Inspirationsdogma angewandt werden mußte, so daß Einleitungsformeln entstanden, wie die: καλεῖσθαι ἐν παραβολῇ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπὸ προσώπου (Dial. 36 2). Das göttliche Pneuma wurde die dogmatische Autorität prosopographischer Exegese, die früher in dem Charakter des Spruchwortes als göttliches Diktum selbst gelegen hatte. Zugleich rückte jetzt der Typ A der Testimoniensammlungen, der schon immer

von dem Dogma des prophetischen und inspirierenden Pneumas bestimmt war, in die Nähe zu Typ B der prosopographischen Exegese. Die Systeme konnten sich vermischen: der Prozeß läßt sich bereits bei Justin beobachten, wird aber in den ausgedehnten Exzerptsammlungen von Irenäus besonders augenfällig. Er vermehrte nämlich auch die Möglichkeiten prosopographischer Exegese und gestattete die Aussage, daß das Pneuma an bestimmten Stellen »in eigener Person« (ἀπὸ προσώπου ... τοῦ ἰδίου) spreche[36].

Doch selbst solche Aussagen standen unter der harten Konsequenz, die sich aus der pneumatologischen Begründung der prosopographischen Exegese ergab: der heilige Geist konnte nicht zur trinitarischen Person einer präexistenten Trinität, zum Partner des innergöttlichen Gesprächs, werden. Das gilt nicht nur für Justin, sondern auch für die Vertreter einer ökonomischen Trinitätslehre wie Irenäus und Hippolyt. Ersterer äußert sich nach dem Zitat einer Testimoniengruppe, die ähnlich wie unsere Ausgangsstelle bei Tertullian Ps 2 7f. 110 1 und Jes 45 1 zusammenfaßt, zu Ps 2 7:

»Wenn David sagt: ‚Gott sprach zu mir' (Ps 2 7), so ist es notwendig zu sagen, daß nicht eigentlich David noch irgendeiner von den Propheten aus sich selber heraus spricht, da es ja nicht ein Mensch ist, der die Prophetien hersagt, sondern der Geist Gottes. Dieser nimmt Gestalt und Form in den Propheten je nach der Ähnlichkeit der betreffenden Person an und spricht zuweilen als Christus, und zuweilen führt er das Wort als der Vater. So sagt nun Christus selbst sehr zutreffend durch David, daß der Vater mit ihm spricht, und sehr geziemend sagt er selbst auch das übrige über sich durch die Propheten ...« (Epideixis 49f. nach Ter-Minassiantz.)[37]

---

[36] Justin, Dial. 36 6 als Abschluß eines, die sessio ad dexteram mit Hilfe der Testimonia Ps 110 1 und Ps 24 spez. v. 10 beweisenden Abschnittes, vgl. die gleiche Kombination und Argumentation Dial. 127 5.

[37] Vgl. zu dieser Offenbarungstheorie einer »Morphologie« des prophetischen Pneumas Hos 12 10: Irenäus benutzt die Stelle auch adv. haer. IV, 20, 6, um die Propheten als Geistträger auszuweisen: »Sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero administrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem. Quemadmodum et per prophetam Osee ait: ‚Ego, inquit, visiones multiplicavi et in manibus prophetarum assimilatus sum.'« (Harv. II, 218). Zu dem Begriff der »Ähnlichkeit« vgl. nicht nur die Offenbarungskonzeption der Hermasapokalypse (Visiones, Similitudines), sondern auch Justin, Dial. 77 4 (im ff. zitiert). Für Irenäus dürfte im Hinblick auf seine Rekapitulationslehre und die hier zentrale Bedeutung von Gen 1 26 auch Einfluß des dortigen ὁμοίωσις-Begriffes anzunehmen sein, vgl. adv. haer. III, 22 1f. Das dürfte auch für den »Personbegriff« des obigen Irenäuszitates gelten, der zweifelsohne einer theologischen Anthropologie angehört, aber auch in der Eschatologie (Auferstehungslehre vgl. Epideixis 42: »Denn auch der Seele wird Auferstehung zuteil, indem die Leiber der Gläubigen von neuem Person annehmen ...«) eine Rolle spielt, hierzu vgl. Od. Sal. XVII, 4: »Meine Fesseln sind durch ihn zerrissen worden, Antlitz und Gestalt einer neuen Person (πρόσωπον) habe ich empfangen und wandelte in ihr und

Die bemerkenswert allgemein gehaltenen Ausführungen zeigen deutlich, wie nur Vater und Sohn als Gesprächspartner und trinitarische Personen exegetisch begründet werden können. Die Möglichkeit der Selbstaussage für eine trinitarische Person bleibt dem Sohn vorbehalten und wird nicht auf den Geist ausgedehnt. Genauso liegen die Dinge bei Hippolyt. Es ist sehr aufschlußreich, wie dieser Zeitgenosse Tertullians Jesajas 53 1, wo nach dem Nordafrikaner der heilige Geist als Sprecher und damit als trinitarische Person auftritt, noch genau wie Justin das Prophetenwort unter der Zitationsformel: ὡς ἐκ προσώπου anführt (Contra Noëtum 17). Wenn er aber nach einer ausführlichen prosopographisch-exegetischen Begründung seine ökonomische Trinitätslehre formuliert, dann spricht er von den πρόσωπα δύο οἰκονομίᾳ. Getrennt von ihnen und ihrem Personcharakter bleibt das neutrische Dritte (τὸ δὲ τρίτον), der heilige Geist, das Pneuma (Contra Noet. 14)[38]. Der prosopographischen Exegese war in der Tat die Begründung einer dritten trinitarischen Person nur möglich, wenn sie den theologisch-metaphysischen Aussagewert ihrer Prosoponformeln auch auf den heiligen Geist ausdehnte und ihn damit in das innertrinitarische Gespräch als trinitarische Person hineinzog. Dies getan zu haben, bleibt das dogmengeschichtliche Verdienst Tertullians. Und es erscheint durchaus als begründet, des Rätsels Lösung darin zu sehen, daß der nordafrikanische Theologe im kühnen Griff aus der bisherigen Anwendung der Zitationsformel für die prosopographische Exegese die Folgerung zog, daß in bestimmten Sprüchen der heilige Geist sich als trinitarische Person selbst manifestiere. Es darf Beachtung beanspruchen, daß Tertullian erst nach dem bedeutsamen, seine dialogische Exegese begründenden Kapitel 11, in dem für den Geist die Zitationsformel »ex tertia persona« zum ersten Male in der Auslegungsgeschichte angewandt wurde, den Begriff der »tertia persona« exegetisch aus Gen 1 26 deduziert hat[39].

---

wurde erlöst« (Bauer), zu Irenäus selbst vgl. A. Houssiau, La Christologie de saint Irénée, Paris 1955, 79ff.

[38] Zu Hippolyts dyoprosopischer Formel hat bereits P. Nautin, Contre les hérésies, 1949, 202f. auf ihren theologischen Zusammenhang mit der Zitationsformel ὡς ἀπὸ προσώπου hingewiesen. Er entwickelt die theologische Problematik jedoch unter dem Gesichtspunkt, daß bestimmte Gottessprüche sich nicht mit einem transzendenten Gottesbegriff vereinigen ließen und deshalb auf den Inkarnierten bezogen werden mußten. Daher sei von der Zitationsformel aus nur der Begriff »zwei Personen« möglich gewesen.

[39] Adv. Prax. 12: »an quia ipse erat pater filius spiritus (!), ideo pluralem se praestans pluraliter sibi loquebatur? immo iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit ‚Faciamus' et ‚Nostram' et ‚Nobis'«, vgl. hiermit die anthropologische Interpretation von Gen 1 26 in cap. 5. Wie stark Tertullian im übrigen von der traditionellen prosopographischen

Gerade angesichts der nicht auszuschließenden Möglichkeit, daß auch die montanistische Parakletvorstellung auf die Ausbildung des Personbegriffes für das Pneuma eingewirkt hat[40], kommt unserem Ableitungsversuch des trinitarischen Personbegriffes aus der älteren, prosopographischen Exegese erhöhte Bedeutung zu. Denn immer wieder läßt sich beobachten, wie wenig der Montanismus Tertullians exegetische Methode als solche beeinflußt hat[41]. Wenn ein zusätzlicher Entwicklungsfaktor genannt werden soll, dann liegt er in der Schriftauffassung des Nordafrikaners, die von einem ausgesprochenen Verbalrealismus geprägt wird[42]. Vor ihm war die theologische Exegese von Theologen betrieben worden, die einer spiritualistischen Exegese huldigten und betonten: »Bedenkt, daß der heilige Geist diese Dinge in Parabeln und Gleichnissen spricht« (Justin, Dial. 77 4).

Tertullian hingegen verweist seine Gegner nachdrücklich auf jene Bibelstellen, die »nicht in Allegorien und Parabeln, sondern in bestimmten und einfachen Bestimmungen« einen eindeutigen Sinn besitzen[43]. Wo die Forderung erhoben wurde, daß »alle Dinge mit ihrer Bezeichnung übereinstimmen müssen« (adv. Prax. 9 4)[44], mußten die biblischen Begriffe hinsichtlich der Trinität auch metaphysisches Gewicht bekommen. Demgegenüber erscheint Tertullians dogmengeschichtlicher Beitrag mit den Formeln: »una substantia — tres personae; una persona — duae substantiae« mehr als das Zufallsprodukt eines in seinen wirkungsvollen Formulierungen glücklichen Rhetorikers. Sie sollten erst in einem späteren Stadium der Entwick-

---

Exegese noch bestimmt wird, lehrt Adv. Prax. 13, wo er Jes 53 1 nicht als Spruch des Geistes, sondern als Jesajazitat anführt und infolgedessen zu einer bipersonalen Deutung kommt.

[40] Vgl. Adv. Prax. 2 1, ferner 8 5 und 9 3, wo die Personalität des Parakleten allerdings nicht dialogisch, sondern grammatikalisch (alium, nicht aliud) aus Joh 14 abgeleitet wird.

[41] Vgl. zur Exegese von Ps 110: adv. Hermogenem 11 3; adv. Mc IV, 11 4; V, 17 6; adv. Judaeos 9 23 taucht noch die alte Zitationsformel: »per prophetam spiritus sanctus dicens ex persona patris« auf.

[42] De carne Christi 13 2: »Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt, si aliter quam sunt cognominantur, et amittere quod sunt, dum aliter accipiuntur. Fides nominum salus est proprietatum«, vgl. ferner adv. Hermogenem 19, 1 CCL I, 413 2 ff.; 43 3 a. a. O. 426 3 ff.

[43] Adv. Prax. 13 zu Gen 19 24 (eine alte christologische Belegstelle): »haec aut nega scripta, aut quis es, ut non putes accipienda quemadmodum scripta sunt, maxime quae non in allegoriis et parabolis, sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum«?

[44] Adv. Prax. 9 4: »ipsum quod pater et filius dicuntur nonne aliud ab alio est? utique omnia quod vocantur hoc erunt, et quod erunt hoc vocabuntur, et permiscere se diversitas vocabulorum non potest omnino, quia nec rerum quarum erunt vocabula. ‚Est est, non non: nam quod amplius est hoc a malo est' (Mt 5 37)'« (Text nach Evans).

lung geschichtsträchtig werden. Die eigentliche Förderung, seinen spezifischen Beitrag zu ihr, wird man darin erblicken müssen, daß er den trinitarischen Personbegriff aufs engste mit der traditionellen, prosopographischen Exegese verknüpfte. Das zeigt die weitere Geschichte des exegetischen Prosoponbegriffes.

5. Daß man Novatian in simplifizierender Verkürzung nicht als einen unmittelbaren Schüler Tertullians ansprechen kann, hat sich in der dogmengeschichtlichen Forschung durchgesetzt[45]. Dieses letztlich auf Hieronymus (de vir. ill. 70) zurückgehende Urteil übersieht, daß direkte Spuren eines literarischen Einflusses in »De trinitate« nicht festzustellen sind, und daß die Nähe zu Tertullian erst in jenen Partien empfunden wird, wo Novatian gegen die Sabellianer polemisiert (cap. 26ff.). Wie weit in dem abschließenden Glaubensbekenntnis (cap. 31) tertullianischer Einfluß zutage tritt, kann begründet in Frage gestellt werden. Prestige hat allerdings die Ansicht geäußert, daß gerade in diesem systematischen Schlußteil Tertullians metaphysischer Substanzbegriff wieder auftauche, so daß er als posthumer Beweis für den unjuristischen Charakter desselben gelten könne[46]. Tatsächlich ist aber der Substanzbegriff bei Novatian im Gegensatz zu seiner präzisen, trinitarischen Verwertung durch den Nordafrikaner sehr schillernd. So kann er ihn ohne Zögern auch anwenden, um die Personalität des präexistenten Christus zu beschreiben[47]. Man kann daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß dem römischen Theologen Tertullians trinitarische Formel: »una substantia — tres personae« überhaupt nicht zu Ohren gekommen ist[48]. Und wenn er für den Inkarnierten auch immer durchlaufend zwei »Substanzen« festhält[49], dann

---

[45] Vgl. Evans in seinem Praxeaskommentar S. 25ff., der richtig die Unterschiede markiert und dabei auch die Unterschiede der polemischen Situation bei Tertullian einerseits und Novatian andererseits berücksichtigt. A. D. N. Kelly, Early christian doctrines S. 125, formuliert gleichfalls vorsichtig mit dem Satz, daß Novatian »was to assimilate all the main features of Tertullian's doctrine, and even to deeper it in certain respects.« Seine Deutung Novatians als Repräsentant römischer Theologie bedeutet einen Fortschritt.

[46] Prestige a. a. O. 221, der dabei vor allem an die Stelle De trin. 31: ». . . a quo solo (sc. Patre) haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad patrem revolvitur« denkt.

[47] De trin. 16, PL 3, 944 A/B: »in substantia fuit Christus ante mundi institutionem«; A.D. N. Kelly, Early christian doctrines S. 126 gibt hier »substantia« richtig mit »Person« wieder, vgl. auch de trin. 31, 978 B/C: ». . . quia ex patre processit: substantia scilicet illa divina, cuius nomen est Verbum.«

[48] Das gilt auch angesichts der Beobachtung, daß er wie Tertullian von einer »secunda persona« sprechen kann, vgl. de trin. 31, 979 A: »Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post patrem qua filius«. Dazu noch im ff.

[49] Vgl. de trin. 10, 930 A/B: »substantia corporis« bzw. »carnis«; de trin. 21 (16), 956 B/Cff. gleichfalls; vor allem aber de trin. 24, wo der Begriff der »substantia carnis

besagt das noch nicht, daß ihm die Inkarnationsformel: »una persona — duae substantiae« bekannt gewesen sei. Was Novatian unmittelbar übernimmt — wenn man überhaupt derart formulieren darf —, hat sich noch am stärksten in seiner Geistlehre niedergeschlagen[50]: doch vergeblich sucht man nach einer theologischen Begründung des Pneumas als »dritter Person« der Trinität; nicht das trinitarische Problem, sondern die ethische und ekklesiologische Fragestellung beherrscht seine Geistlehre.

Überhaupt treten die mit Tertullian verbindenden Elemente weniger in den allgemeinen Ausführungen (De trin. 29—31) als in der voraufgehenden antihäretischen Polemik in Erscheinung. Das gilt besonders von jener Partie, wo auf Grund einer sehr umfangreichen Testimoniensammlung, die von Gen 1 26 bis in das NT geht und mit der Zuordnung von Ps 2 7f. 110 1 und Jes 45 1 nicht nur an Tertullian, sondern überhaupt die prosopographische Exegese älterer Observanz erinnert, den Sabellianern nachgewiesen wird, daß der Sohn die »zweite Person« nach dem Vater sei[51]. Nach dem bekannten heuristischen Prinzip stellt Novatian bei der Deutung des Jakobsegens über Manasse und Ephraem die Frage nach der »Person«, von der hier die Rede sei[52]. Auch seine grammatikalische Analyse des Genesiszitates 48 15 entspricht den traditionellen Prinzipien[53]. Daß er mit

corporisque« (961 C) tertullianisch geklärt wird: »Atque ideo Christum Jesum Dominum, ex utroque connexum (ut ita dixerim), ex utroque contextum atque concretum, et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et deum, Scripturae hoc ipsum dicentis veritate, cognoscant.« (962 C.)

[50] Darauf macht Evans S. 28 aufmerksam; natürlich geschieht das in Kritik an der montanistischen Auffassung des Parakleten, vgl. de trin. 29, 971 C: »... qui non est in Evangelio novus (personalistische Auffassung!) sed nec nove datus.«

[51] De trin. 26 (21), 964 B/Cff., wobei die Sammlung eingeleitet wird mit der Feststellung: »nolunt enim illum esse secundam personam post patrem, sed ipsum patrem. Quibus quia facile respondetur, pauca dicentur. Quis enim non secundam filii post patrem agnoscat personam, cum legat dictum a patre consequenter ad Filium: ...« folgt Gen 1 26. Der Reihe nach folgen dann folgende Belege: Gen 19 24 Ps 2 7f. 110 1 Jes 45 1 Joh 6 38 14 28 20 17 8 17f 12 28 Mt 16 16f. Joh 17 5 11 42 17 3f. Lc 10 22 Mc 16 9 Hbr 1 3.

[52] De trin. 18, 947 Cff. zu Gen 48 15: »Deus, qui pascit me a juventute usque in hunc diem, Angelus qui liberavit me ex omnibus malis, benedicat pueros hos«, wobei Novatian entsprechend der christologischen Deutung der alttestamentlichen Stellen vom »Engel Gottes« (vgl. Justin) beweisen will, daß »Deus« und »Angelus« die gleiche Person sind. Die Argumentation erfolgt prosopographisch a. a. O. 947 C: »Ergo si hic locus neque personae patris congruit, ne Angelus dictus sit, neque personae Angeli, ne deus pronuntiatus sit: personae autem Christi convenit ut et deus sit, quia Dei filius sit, et Angelus sit, quoniam paternae dispositionis annuntiator est ...«

[53] De trin. 19, 953 A: »Usque adeo autem eundem Angelum ponit quem Deum dixerat, ut singulariter in exitu sermonis sui posuerit personam de qua loquebatur

Hilfe dieser dialogischen Interpretationsmethode nicht eine exegetische Begründung für die »dritte« Person der Trinität vorträgt, hängt zweifelsohne damit zusammen, daß seine Gegner sie ihm nicht abfordern. Die stilistische Beobachtung, daß Novatian neben Tertullian der erste Vertreter prosopographischer Exegese ist, der aus ihr den Begriff der »secunda persona« ableitet, zeigt an, daß er mit Hilfe der gleichen Methode gegenüber anderen Häretikern auch den Begriff der »tertia persona« hätte begründen können. Das besagt aber, daß Novatian für die dogmengeschichtliche Betrachtung nur als Zeuge für die kontinuierliche Tradition prosopographischer Exegese im Westen interessant ist. In gleicher Weise ist ein weiteres, ihn mit Tertullian verbindendes Element zu würdigen, der Verbalrealismus seiner Schriftauffassung[54]: auch er entspricht westlicher Tradition.

Nur in einem Punkte kann der römische Schismatiker gewisse Aufmerksamkeit beanspruchen: er läßt den steigenden Einfluß des lateinischen Wortes »persona« auf die prosopographische Exegese des Westens erkennen. Besonders aufschlußreich ist die bereits erwähnte lange Testimoniasammlung, die von ihm gegen die Sabellianer zusammengetragen wird (De trin. 26f. bzw. 21f.). Ganz wie Tertullian macht Novatian gegen ihren Monarchianismus darauf aufmerksam, daß in dem Herrenwort Joh 10 30 (»Ego et pater unum sumus«) mit gutem Grund nicht »unus« steht, damit auf der einen Seite die »Eintracht der Gesellung« (concordia societatis) zweier Personen, andererseits aber auch die Individualität (proprietas) der Person deutlich werde[55]. Er fügt dem aber ein neues Testimonium hinzu, nämlich I Cor 3 6-8, um an Hand des Verhältnisses Paulus — Apollon die »Einheit der Eintracht« (concordiae unitas) neben der »Unterscheidung

---

dicendo ‚benedicat pueros hos'. Si enim alterum Deum, alterum Angelum voluisset intelligi, plurali numero duas personas complexus fuisset: nunc unius personae singularem numerum in benedictione deposuit, ex quo eundem Deum atque Angelum intelligi voluit.« Solche Argumentation übt nicht nur Tertullian in »Adv. Praxean«, sondern auch schon Justin.

[54] Hierfür zitiere ich nur De trin. 4, 920cf.: »Id enim nomine continetur, quidquid etiam ex naturae suae conditione comprehenditur. Nomen enim significantia est eius rei, quae comprehendi potuit ex nomine«, im Zusammenhang des Gottesbegriffes, zum Schriftbegriff und der dort entwickelten Akkommodationstheorie vgl. De trin. 6, 922 B ff., auch de trin. 7 zum prophetischen Geschichtsbeweis vgl. die Testimoniensammlung de trin. 9, wo wieder Ps 110 1f. und Ps 2 7f. traditionsgemäß gekoppelt werden.

[55] De trin. 27, 966 B/C: »Et quia dixit ‚unum' intelligant haeretici quia non dixit ‚unus'. ‚Unum' enim neutraliter positum societatis concordiam non unitatem personae sonat. ‚Unum' enim non ‚unus' esse dicitur, quoniam nec numerus refertur, sed ad societatem alterius expromitur. Denique adjicit dicens ‚sumus' non ‚sunt', ut ostenderet per hoc quod dixit: ‚Sumus' et ‚pater', duas esse personas«, vgl. Tertullian, Adv. Prax. 25 und vor allem 22, ferner Hippolyt Contra Noëtum 7, Nautin 247, 10ff.

der Personen« (distinctio personarum) zu belegen[56]. Daß hier ein anthropologischer, von der Eindeutigkeit des lat. »persona« getragener Personbegriff vorliegt, ist offensichtlich. Sein theologischer Charakter geht aber daraus hervor, daß unter seiner Einwirkung in die Sammlung prosopographischer Belege in verstärktem Maße neutestamentliche Stellen aufgenommen werden. Das gilt nicht nur für den erwähnten Zusammenhang, sondern läßt sich auch sonst bei Novatian beobachten[57].

Vielleicht würde aber auch dieser Punkt sich nicht als spezifische Leistung Novatians, sondern vielmehr als symptomatisches Zeichen für die Entwicklung der prosopographischen Exegese im lateinischen Westen erweisen, wenn uns eine breitere Quellenbasis zur Verfügung stehen würde. Das christologische Buch II der »Testimonia« Cyprians läßt jedenfalls das gleiche Phänomen der neutestamentlichen Ausweitung beobachten, was kaum zufällig ist und die gleichen theologiegeschichtlichen Ursachen haben dürfte. Außer jedem Zweifel steht aber, daß durch diese Entwicklung im Westen der trinitarische Personbegriff sich aufs engste mit der Schriftexegese verbinden konnte und hier stets als theologisch legitim empfunden wurde, weil für seine Begründung nicht die spekulativen Methoden einer theologischen Metaphysik aufgeboten zu werden brauchten. Selbst bei Hilarius von Poitiers, mit dem — übrigens nicht zufällig — diese abendländische Tradition prosopographischer Exegese abbricht, finden sich letzte Spuren von ihr[58].

---

[56] De trin. 27, 967 A/B: »Quis autem non intelligat alterum esse Apollo, alterum Paulum, non eundem atque ipsum Apollo pariter et Paulum? Denique et diversa uniuscuiusque sunt officia prolata: alter enim ‚qui plantat', et alter ‚qui rigat'; hos tamen duos, non quod ‚unus' sit, sed quod ‚unum' sint proposuit apostolus Paulus: ut alter quidem sit Apollo alter vero Paulus, quantum ad personarum distinctionem pertinet, quantum vero ad concordiam pertinet, ‚unum' ambo sint.«

[57] Vgl. oben Anm. 51. Daß dies zugleich die ältere dialogische Methode unnötig macht, zeigt die Interpretation von Gen 1 26 f. in De trin. 17 (25) 945 B/C, wo Novatian auf die pluralistische Exegese verzichtet, indem er das Genesiszitat mit Joh 1 3 koppelt und wie folgt argumentiert: »Hoc autem Verbum caro factum est et habitavit in nobis: ergo Christus est Deus. Per Christum igitur homo factus est, ut per dei filium. Sed deus hominem ad imaginem dei fecit: deus ergo qui fecit hominem ad imaginem dei, deus ergo Christus est: ut merito nec Veteris Testamenti circa personam Christi vacillet auctoritas, Novi Testamenti manifestatione . . .« Daß es sich nicht um etwas Zufälliges handelt, lehren Stellen wie de trin. 18, 948 Cf., wo Novatian die christologische Stelle Gen 19 23 und den Gottesspruch (ex persona Dei) Am 4 11 gleichfalls unter Heranziehung von Joh 1 14 interpretiert. Ebenso verzichtet er de trin. 17, 946 A/B auf die pluralistische Exegese und greift auf Eph 4 10 zurück.

[58] Vgl. Hilarius, De trinitate IV, 23 PL 10 113 f., wo, ähnlich wie Novatian De trin. 18, aus den Engelepiphanien der Abrahamsgeschichte in Verbindung mit dem »Angelus magni consilii« (Jes 9 6 LXX) gefolgert wird: »Ut personarum distinctio ab-

Hingegen erfolgte ihre Entwicklung innerhalb der morgenländischen Kirche unter einem unglücklichen Stern. Daß hier die Schriftauffassung stärker unter den Einwirkungen einer spiritualistischen Exegese stand, wird man dabei nicht so stark in Rechnung setzen dürfen: dieser Spiritualismus hatte ja auch nicht die Apologeten bei der Ausformung der prosopographischen Exegese gestört, und nach wie vor wird sie auch im Osten betrieben[59]. Natürlich war im griechischen Sprachraum das Spannungsverhältnis zwischen der Prosoponformel und einem metaphysischen Personbegriff stärker. Ähnlich wie bei dem Neuplatonismus läßt sich auch in der Theologiegeschichte des östlichen Christentums beobachten, daß der Bedeutungsgehalt von πρόσωπον als »Maske« weiterhin lebendig blieb[60]. Ferner kann nicht

---

soluta esset, angelus Dei nuncupatur: qui enim est Deus ex Deo, ipse est et Angelus dei«. Im Vergleich zu Tertullian bes. lehrreich de trin. IV, 35 (Exegese von Ps 45). Dazu auch De trin. IV, 40: »Dominus enim dixit regi, quem excitavit, ex persona virorum excelsorum adorantium et deprecantium: ‚Quoniam in te est Deus!' (Jes 45 14). Solitarium res ista non recipit! in te enim praesentem, veluti ad quem sit sermo, significat« (PL 10, 125 C) vgl. Tertullian, adv. Prax. 13; Hippolyt, Contra Noetum 4 u. a. Für die prosopographische Methode vgl. auch De trin. V, 31 PL 10, 150 A.

[59] Die Fülle der Beispiele läßt nur eine Auswahl zu, wobei ich mich auf typische Vertreter der spiritualistischen Exegese beschränke: Origenes und Eusebius v. Caesarea. Zu der prosopographischen Methode bei Origenes, vgl. in Num. hom. 26, 3 Baehr. VII, 246, 26ff.: »Omnia quae dicuntur, non solum ex ipso, qui dicitur, sermone pensanda sunt, sed et persona dicentis magnopere consideranda est etc«, vgl. die Wendung »ad personam alicuius spectare, bzw. explicare« a. a. O. hom. XV, 1 S. 130, 9f. hom. XV, 4 S. 136, 7ff.; hom. XVIII, 4 S. 173, 9f. Für das heuristische Prinzip der sprechenden Person vgl. Hom. in I Sam GrChrSchr. III, 286 1 ff., für die grammatikalische Methode vgl. In Cantica Canticorum 3, Baehr. 214 21 ff.: »Ego puto quod scientiam trinitatis ‚montes excelsos' (Ps 104 18) appellavit, ad cuius capacitatem nullus, nisi ‚cervus' efficiatur, adscendit. Sed idem ipsi, qui hic ‚montes excelsi' pluraliter appellantur, in aliis ‚mons excelsus' singulariter dicitur, sicut Esaias ait (folgt Zitat Jes 40 9). Idem namque ipse, qui ibi trinitas propter distinctionem personarum, hic unus deus intelligitur pro unitate substantiae«. Wie stark aber bei Origenes die klassischen Stellen prosopographischer Exegese für die Ableitung der Trinitätslehre zurücktreten, lehrt eine Überprüfung des Johanneskommentars. Die trinitarische Interpretation von Jes 6 durch Origenes ist bezeichnenderweise nicht prosopographisch begründet, vgl. hierzu Kretschmar a. a. O. S. 64ff. Sie spielt in der von uns verfolgten Tradition überhaupt gar keine Rolle. Als Beispiel prosopographischer Deutung durch Eusebius wird auf Demonstratio ev. V, 13 3 Heikel 236, 18ff. (Moses am brennenden Dornbusch) hingewiesen.

[60] Vgl. z. B. Origenes, De Oratione 20, 2 (Koe. II, 344, 11ff.), wo der Prosoponbegriff eindeutig auf die Theaterwelt bezogen wird, um diese zugleich für die Anprangerung heuchlerischer Frömmigkeit zu verwerten. Interessant ist, wie das selbst bei dem lateinisch schreibenden, aber unter östlichen (Basilius) Einflüssen stehenden Ambrosius durchbrechen kann, vgl. De Helio et ieiunio 13, 47 CSEL 32, 2 S. 439, 2ff. Zu Basilius selbst noch im ff.

übersehen werden, daß die trinitarische Debatte des Ostens vornehmlich theologisch-systematischer Struktur war, wobei die Exegese die Rolle einer »ancilla theologiae« übernahm, sie hatte die nachträgliche Begründung für die trinitarische Begrifflichkeit zu geben, was ihren Rang als Entwicklungsfaktor mindern mußte. Doch die genannten Momente sollten der prosopographischen Exegese im Osten nicht so abträglich werden wie die Tatsache, daß »Häretiker« sie suspekt machten.

Hier wäre als erster Sabellius zu nennen. Was wir eingangs über die der exakten Rekonstruktion seines fortgeführten Monarchianismus hinderliche Quellenproblematik sagten, zwingt uns allerdings dazu, nur von den Sabellianern des 3./4. Jh.s zu sprechen. Die Bejahung solcher historischen Selbstbeschränkung bedeutet jedoch zugleich einen Gewinn. Denn jetzt erhält das Zeugnis eben jenes Basilius von Caesarea, der so stark zur Verdunklung des geschichtlichen Sabelliusbildes beigetragen hat, eine bei der bisherigen Forschungslage bisher nicht beachtete dogmengeschichtliche Bedeutsamkeit. Gehen wir zunächst von jenem Brief aus, den Basilius in Sachen des antiochenischen Schismas an den Comes Terentius richtete (375/76). Er sucht in ihm die theologische Verdächtigung der Meletiusanhänger zu entkräften, die von ihren Gegnern als verkappte Sabellianer angeprangert werden. Dabei heißt es im indirekten, der Polemik so naheliegenden Referatsstil, der wieder bei der Übersetzung unberücksichtigt bleibt, über die Anschauungen des »Sabellius«:

»Als Person (τῇ ὑποστάσει) existiert Gott als der eine. Die Schrift aber läßt ihn unterschiedlich nach der Besonderheit der jeweils gegebenen Notwendigkeit als Person auftreten (προσωποποιεῖσθαι). Bald verleiht er sich die Aussprüche (Bas. φωνάς) eines Vaters, wenn die Zeit dieser Person da ist, bald aber die dem Sohn geziemenden (sc. Sprüche), wenn er zu unserer Fürsorge oder irgendwelchen anderen Werken des Heilsplanes herabsteigt, dann wieder die Maske (προσωπεῖον Bas.) des Geistes annehmend, wenn die Heilszeit (ὁ καιρός) die Aussprüche (Bas. φωνάς) einer solchen Person erfordert« (ep. 214 3f. PG 32, 788 Bff.).

Ungeachtet des auch bei positiver Wiedergabe nicht zu verwischenden tendenziösen Stils der Stelle geht doch aus dem Fachausdruck der literarischen »Personbildung« hervor, daß die Sabellianer ihren ökonomischen Monarchianismus mit der prosopographischen Schriftmethode begründeten. Ja, die reflexive Wendung, wonach Gott sich selber die Vatersprüche beilegt (ἑαυτῷ περιτιθέναι)[61], zeigt an,

[61] Deferrari, Saint Basil, The letters III, Harvard — London 1953, S. 233, hat mit seiner Übersetzung wohl sehr gut den polemischen Charakter der Stelle festgehalten, gibt aber mit »it applies to Him terms relating to His paternity« dem Ausdruck eine irreführende Wiedergabe. Ganz davon abgesehen, daß sie aus dem Reflexivpronomen ein Personalpronomen macht, fordert schon dieses, daß Gott Subjekt des A. c. I. ist, was durch den Satz über den heiligen Geist bestätigt wird. Gleichzeitig fordert das Verbum seinem Bedeutungsgehalt nach das Reflexivpronomen. Meine

daß sie für diese die Zitationsformel: ἀπὸ ἰδίου προσώπου kannten, d. h. aber, ihre Belegstellen konsequent als »dicta Dei«, Gottessprüche, verstanden.

Eine solche Interpretation dieser Briefstelle führt zu der Vermutung, daß sie auch das Prinzip prosopographisch relevanter Testimonia anwandten. Und in der Tat läßt sich durch Rückschluß aus einer Basiliushomilie, in der Basilius nun seinerseits die Anhomöer als verkappte Sabellianer befehdet, nachweisen, daß sie eine Kernstelle der monarchianischen »dicta probantia«, nämlich Joh 14 9 (»Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen«), ins Feld führten[62]. Die letzte Klärung dieses Problemkreises scheint mir der Basiliusbrief »an die Leiter von Neocaesarea« zu bringen. Er ist zugleich dafür charakteristisch, wie der Kappadokier, der von sich aus lieber den Hypostasisbegriff verwendet, um die Individualität einer Person zu kennzeichen[63], betont den Prosoponbegriff in seinem Sinne verwertet, wenn er sich mit »Sabellius« auseinandersetzt. Hier heißt es:

»Es genügt nämlich nicht, die Unterschiede der Personen (προσώπων) aufzuzählen, sondern man muß bekennen, daß jede einzelne Person (πρόσωπον) in ihrer wahren Individualität (ἀληθινῇ ὑποστάσει) vorhanden ist. Denn die Bildung von Personen ohne Individualität (ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν) verwarf auch nicht Sabellius, der sagte, daß derselbe Gott, der seinsmäßig (τῷ ὑποκειμένῳ) der eine sei, im Hinblick auf die jeweils anfallenden Erfordernisse verschiedene Offenbarungsgestalt annehme (μεταμορφούμενον), indem er bald als Vater, bald aber als Sohn, jetzt wieder als heiliger Geist Gespräche führe (διαλέγεσθαι).« (Ep. 210, 5 PG 32, 776 C.)

Der dogmengeschichtliche Wert dieser Briefnotiz ist bisher durch die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten des Verbums διαλέγεσθαι verhüllt geblieben. Der indirekte Aussagestil (A. c. I.) läßt den

---

Wiedergabe von φωναί mit »Aussprüche« berücksichtigt die Tendenz des Basilius, der gegnerischen Position die Maskenvorstellung unterzuschieben. Zu der Wendung: ὁ καιρὸς ἀπαιτῇ vgl. die bekannte Ignatiusstelle, Polykarpbrief 2 3.

[62] Vgl. Hippolyt, Contra Noëtum 7 Nautin 247, 23ff.; Tertullian, Adv. Prax. 20 (unter den »tria capitula« der Monarchianer); Novatian, De trin. 28, 968 B/Cff.: »Identidem enim et frequenter opponit (sc. haereticus) quia dictum sit«; Hilarius, De trin. I. 30: VII. 5.

[63] Für Basilius ist bekanntlich die Anwendung von Hypostasis für den Personbegriff charakteristisch, vgl. ep. 38, 2ff. Ad Gregorium; ferner epp. 233—236, dazu jetzt H. Dörries, De spiritu sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 138ff. In seinem sog. Glaubensbekenntnis, dem »sermo de fide« = Hahn § 196, wie auch dem Bekenntnis an Julian Apostata ep. 360 nimmt Basilius daher den Prosoponbegriff nicht auf, vermeidet aber auch Hypostasis aus Gründen, die Dörries a. a. O. S. 17 angibt. Nur gelegentlich wird Prosopon und Hypostasis synonym verwandt, vgl. De spiritu sancto 18, 44ff. Zu beachten ist, daß Basilius den trinitarischen Prosoponbegriff meidet, weil man zu leicht durch ihn der sabellianischen Häresie anheimfalle, vgl. ep. 236, 6; ep. 52, dazu H. Dörries a. a. O. 114f.; 139.

grammatischen Entscheid zwischen »benannt werden« (pass., so: Deferrari in seiner Übersetzung) und die mediale Bedeutung »sich unterhalten« nicht zu. Es könnte höchstens gegen die erste Interpretation geltend gemacht werden, daß sie die Polemik des Basilius nicht berücksichtigt. Der Entscheid fällt aber für uns auf Grund der bisherigen Beobachtungen. In dem zweifelsohne satirisch, bzw. ironisch gefärbten Verbum des Basilius ist das Stichwort prosopographischer Exegese, das heuristische Prinzip dialogischer Analyse, enthalten. Der zweite Brief bestätigt die an dem vorher zitierten (an Terentius) gemachte Erkenntnis, daß die Sabellianer ihr theologisch-exegetisches Beweismaterial als »dicta Dei«, Gottessprüche, autorisierten, wobei sie zugleich darauf verzichteten, das göttliche Pneuma als Inspirationsgeist für ihre Testimonia zu beanspruchen. Das will noch nicht besagen, daß ihre Schriftprinzipien einem Stadium entstammen, das vor den Apologeten liegt. Ebensowenig können unsere Beobachtungen, die sich vermehren ließen, die geschichtliche Frage klären, ob Sabellius es war, der die Identität von Gott und Pneuma für die Schriftdeutung postulierte, oder seine Anhänger eines späteren Stadiums, die seinen Monarchianismus mit der prosopographischen Exegese legitimieren wollten. Daß sie dieselbe übten, steht fest, nicht minder aber, daß sie sie in Mißkredit brachten.

Das gilt dann auch für den zweiten »Häretiker« des Ostens, der nicht zufällig immer in einem Atemzug mit Sabellius genannt wird, Marcell von Ancyra. Was von ihm erhalten ist, läßt keinen Zweifel darüber, daß er seine ökonomische Trinitätslehre über die Entfaltung und Rückbildung der göttlichen Monade formal und inhaltlich nach den bekannten Prinzipien der prosopographischen Argumentation begründete. Schon die Beobachtung, daß er das Formular der »dicta probantia« verwendet und dabei in einer, für dieses Spätstadium bemerkenswerten Konsequenz auf die dialogische Struktur der von ihm zusammengestellten Testimonia achtet, beweist, daß Marcell von den Traditionen prosopographischer Hermeneutik lebt[64]. Dem entspricht, daß er intensiv bei seinen Schriftbelegen auf die Zitationsformel: ἐκ προσώπου wieder zurückgreift, die im Gegensatz zu der abgeschliffenen Form in der zeitgenössischen Exegese des 4. Jh.s ihre argumentative Bedeutung wiedererlangt hat[65]. Hierfür ist uns neuerdings

---

[64] Vgl. als besonders charakteristisches Beispiel das Fragment Nr. 76, wo im Anschluß an Jes 41 4 und 44 6 als weitere Testimonia Jes 45 21 43 10 f. 46 6 f. Hos 13 4 Mal 2 10 Ps 80 9-11, ferner fr. 47. 78. 117.

[65] Die Zitationsformel ἐκ προσώπου, vgl. fr. 58, erscheint deshalb verhältnismäßig wenig, dafür bevorzugt Marcell Wendungen, die den Spruchcharakter deutlich machen, vgl. fr 12 zu Prov 8 22: »Unser Herr Christus ruft durch den Propheten«, oder fr. 24 »Der Herr spricht durch den Propheten Salomo« zu Prov 8 24, hierzu vgl. auch fr. nr. 62.

durch den Nachweis von Felix Scheidweiler, daß Ps. Athanasius, »Sermo maior de fide« aus der Feder des Bischofs von Ancyra stammt, neues Material zugewachsen[66], und es sind nicht zuletzt diese formalen Prinzipien prosopographischer Methode, die der verstorbene Gelehrte allerdings nicht anführte, welche seinen Vorschlag der Zuweisung unterstützen. Ihm verdanken wir auch die textliche Klärung eines schon bekannten Marcellfragmentes (fr. 58), das in der Scheidweilerschen Rekonstruktion die Vertrautheit Marcells mit den prosopographischen Traditionen und vor allem der Auslegungsgeschichte von Gen 1 26f. jetzt völlig evident macht[67]. Die Genesisstelle spielt auch in dem Fragment Nr. 80, wo sie unter der Formel: ἐκ προσώπου θεοῦ zitiert wird, eine Rolle, da Marcells Gegner Narkissos sich auf sie berufen und sie entsprechend der heuristischen Methode, nach dem Sprecher zu fragen (οὐδὲ γὰρ συγχωρεῖ ὁ λέγων), interpretiert hatte. Narkissos hatte dabei den Sprecher mit dem Logos identifiziert[68] und die alte pluralistische Interpretation vorgetragen, nach der zwei Personen, nämlich der Logos und der Vater, aus dem Spruch abzuleiten sind. Darauf antwortet Marcell:

»Sollte er trotzdem (daher) den Logos der Potenz nach (δυνάμει) von dem Vater trennen wollen, so möge er zur Kenntnis nehmen, daß derselbe Prophet, der unter der Figur des redenden Gottes (ὡς τοῦ θεοῦ εἰρηκότος) das Wort geschrieben hat: ‚Wir wollen einen Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis' (Gen 1 26), auch geschrieben hat: ‚Und Gott machte den Menschen' (Gen 1 27).« (Fragm. Nr. 80.)

Die Argumentation bestätigt, was früher von der hermeneutischen Funktion der Prosoponformel für die Überwindung textlicher Schwierigkeiten bei der dialogischen Exegese gesagt wurde. Sie läßt jedoch zugleich erkennen, daß Marcell an dem prophetischen Charakter der Testimonia festhielt, was er denn anderswo in einer rhetorischen Frage eindeutig zum Ausdruck bringt:

»Verstehst Du nun, daß der heilige Geist mit sich selber in Übereinstimmung bleibt, der durch viele und verschiedene Personen (in gleichbleibender Weise) die Ewigkeit des Logos bezeugt?« (Fragm. Nr. 53)[69].

Ebenso wie in dem vorhergehenden Fragment wird die Integrität des Schriftzeugnisses durch das Inspirationsdogma begründet. Was

---

[66] Vgl. Felix Scheidweiler, Byzant. Ztschr., 1954, 33—57. Die Zitationsformel für Ps 110 2 = Sermo maior de fide 19; für Prov 8 22 = a. a. O. 21; für I Esr 4 41 = a. a. O. cap. 35.

[67] F. Scheidweiler, Marcell von Ancyra, ZNW 46, 1955, 202ff., spez. S. 212. Die Textherstellung bringt die bisherige Bezugnahme auf Gen 3 16 in Fortfall, und in der Tat spielt sie in der trinitarischen Diskussion keine Rolle.

[68] Zur Textherstellung des von Klostermann falsch interpunktierten Fragmentes vgl. wieder Scheidweiler a. a. O.

[69] Zu dieser Übersetzung Scheidweiler a. a. O. 208, der richtig feststellt, daß hier der heilige Geist als Inspirationsgeist gedacht ist.

wir im Fall der Sabellianer nicht klären konnten, können wir bei Marcell eindeutig feststellen: seine prosopographische Schriftmethode entspricht dem bei den Apologeten erreichten und aus den eingangs erwähnten Typen A und B komplex gestalteten Entwicklungsstadium. Man darf von dort die begründete Frage aufwerfen, ob in diesen methodischen Unterschieden nicht zugleich die theologischen Disgressionen zwischen Marcell und den Sabellianern ihre Ursache haben. Daß ihre theologischen Gegner sie unterschiedslos als Kinder des gleichen Geistes ansprachen, hat zweifelsohne seine Ursache darin, daß Marcell die gleiche dialogische Interpretationsmethode anwandte wie diese. Sie führt er gegen seinen Gegner Asterius an:

»Wenn Du eine weitere prophetische Aussage desselben (sc. Zeugen?) hören willst, die uns des einen Gottes gewiß macht, . . .: ‚Ich bin', so heißt es, ‚der erste, Gott, und auch für das Künftige bin ich es' (Jes 41 4). Denn der Ausdruck ‚Ich' ist Hinweis auf die eine Person (ἑνὸς προσώπου), die zwei Satzteile zeigen uns eine Person an. Denn nachdem er ‚Ich' gesagt hat, fügt er auch ‚bin' hinzu, so daß durch die zwei Satzhälften — sowohl das Pronomen wie das Zeitwort — die Monas der Gottheit bezeugt wird. Sollte es noch weiterer Zeugnisse bedürfen, dann werde ich ihm (sc. Asterios) den gleichen Propheten anführen, der sagt: ‚Ich (bin) der erste und ich nach diesen Dingen (der letzte), und außer mir ist kein Gott.' (Jes 44 6.) Wenn Asterios meint, daß der Sohn vom Vater als Menschensohn hypostatisch (ὑποστάσει) zu trennen sei, weil er an dem menschlichen Fleisch, das er um unsertwillen annahm, Anstoß nimmt, dann soll er uns doch zeigen, wer der ist, der dieses sagt. Denn auch in diesem Falle ist der genannte Spruch auf eine einzige Person (προσώπου) zu beziehen. Wer ist nun, der sagt: ‚. . . außer mir ist kein Gott' . . .?« (Fragm. 76).

Die Stelle bringt den eindeutigen Nachweis, daß Marcell seine Lehre von der göttlichen Monas und der einen göttlichen Person mit Hilfe der heuristischen Prinzipien der prosopographischen Exegese begründete. Sie macht jedoch gleichzeitig recht eindringlich deutlich, warum der Kirche des Ostens, die zu diesem Zeitpunkt, über das Nicaenum hinausdrängend, die Ausdehnung des Homousios auf den Heiligen Geist anstrebte, durch solche theologischen Ergebnisse die prosopographische Schriftmethode als ungeeignetes Mittel für die Begründung einer Trinitätslehre im Sinne des Nicaenums erscheinen mußte.

6. Hier ist nicht der Ort, jene dogmengeschichtliche Entwicklung innerhalb der östlichen Kirche nachzuzeichnen, die zur endgültigen Dogmatisierung des trinitarischen Dogmas im Nicaenoconstantinopolitanum (381) führte. Die wesentlichen Grundzüge der Entwicklung stehen in der Forschung fest und haben neuerdings durch die Untersuchung von Herrmann Dörries zum Beitrag des Basilius beim Abschluß des trinitarischen Dogmas (Göttingen 1956) eine vertiefende Bestätigung erfahren. Was hierzu von unseren Beobachtungen aus noch gesagt werden kann, hat nur eine ganz bestimmte Seite des komplexen Geschichtsvorganges im Auge.

Es ist bekannt, wie stark die Gegner des Nicaenums daraus Kapital geschlagen haben, daß der Begriff des Homousios sich nicht aus den heiligen Schriften belegen lasse: dieses Argument beherrscht die Synoden unter der Kirchenpolitik unter Konstantius II.[70]. Welche Motive hinter dieser Flucht in den Biblizismus auch stehen mögen, der ebensowenig positiv aufzeigen konnte, wie man einen trinitarischen Glauben aus den heiligen Schriften ableiten könne und der deshalb sich auf den Taufbefehl von Mt 28 zurückzog[71], er stand nicht minder unter dem Schatten der Ächtung prosopographischer Exegese durch die östliche Theologie wie die Verteidiger des Nicaenums. So bedeutsam auch die theologische Leistung der Kappadokier, insbesondere eines Basilius von Caesarea, war, indem der Begriffsunterschied zwischen Usia und Hypostasis geklärt wurde, was dann nicht nur den Weg zur trinitarischen Formel: μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις, sondern auch zur Annäherung an die westliche Tradition der Trinitätslehre und damit einem ökumenischen Glaubensbekenntnis frei machen sollte: die Lücke in der exegetischen Tradition des Ostens wurde dadurch nicht geschlossen. Wie in jeder, so war sie auch nicht in der theologiegeschichtlichen Entwicklung zu schließen. Wenn seit dem Konzil von 451 im Osten Hypostasis und Prosopon als Synonyma verwendet werden, dann hängt das nicht zuletzt damit zusammen, daß durch den christologischen Streit der anthropologische Prosoponbegriff zu einem festen Bestandteil der griechischen Theologie geworden war[72]. Im übrigen blieb man sich auch dann noch dessen bewußt, daß Hypostasis der für den Osten typische, trinitarische Personbegriff sei[73]. Nur zwei östliche Theologen scheinen darin eine Ausnahme zu bilden. Sie scheinen dank ihrer abendländischen Beziehungen in nähere Berührung mit der trinitarisch-exegetischen Tradition des Westens getreten zu sein, und da sie in der dogmengeschichtlichen Entwicklung einen wichtigen Platz einnehmen, können sie hier nicht übergangen werden: ich meine Basilius von Caesarea und Athanasius.

Wir sahen bereits, daß Basilius für sich selbst und seine theologischen Gedankengänge den Prosoponbegriff vermeidet, und daß er

---

[70] Ich verweise auf A. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1952, 383ff.

[71] Vgl. das Glaubensbekenntnis von Ursacius und Genossen, abgedruckt bzw. übersetzt bei Kelly a. a. O. 285f.

[72] Es ist sicher kein Zufall, daß derjenige östliche Theologe, der als erster von den τρία πρόσωπα in seiner Trinitätslehre redet, Apollinaris von Laodicea, zugleich auch als erster das christologische Problem anschneidet. Zur Identifizierung von Prosopon und Hypostasis bei ihm vgl. Lietzmann, S. 194, 22f.; 201, 26.

[73] Ich erinnere an den vielzitierten Passus Epiphanius, haer. 73, 16: »Der Name ‚Hypostasis' möge gewisse Leute nicht abschrecken; denn deshalb sprechen die Morgenländer von ‚Hypostasen', damit sie die wesenhaften und existentiellen Eigentümlichkeiten der Personen (τῶν προσώπων) deutlich machen«.

ihn unter Gleichsetzung mit Hypostasis vorwiegend verwendet, wenn er die Sabellianer oder unter ihrem Ketzerhut die Anhomöer bekämpft[74]. Um so mehr fällt auf, daß wir bei ihm Spuren prosopographischer Exegese feststellen können. Sie haben nicht zufällig in dem untheologischen Schrifttum ihren Niederschlag gefunden. So wird im »Exameron« Gen 1 6 auf Grund seines Charakters als »dictum Dei« und mit Hilfe des dialogischen Prinzips als Befehlswort des Vaters an den Sohn interpretiert[75]. Ein gleiches Verfahren wird auch gegenüber Gen 1 14 angewandt, wobei Basilius sich mit der rhetorischen Frage an den Hörer der Homilie wendet: »Wirst Du nicht in diesen Worten der Dualität der Personen gewahr?«[76] Sehr aufschlußreich ist vor allem die Interpretation von Gen 1 26f.: hier weist die prosopographische Exegese nach, daß der Logos der »Mitarbeiter« Gottes bei der Erschaffung des Menschen gewesen sei[77]. Und gegenüber dieser Stelle kann man feststellen, daß Basilius mit seiner prosopographischen Exegese nun nicht seine Erkenntnisse aus der Polemik gegen die Sabellianer positiv verwertet. Denn im Gegensatz zu ihnen interpretiert er die berühmten Dicta Joh 10 30 und 14 9 (»Ich und der Vater sind eins«; »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen«) christologisch. Und wenn er diese neutestamentlichen Stellen neben Hbr 1 3 und Col 1 15 zur Interpretation des Gottesspruches heranzieht, dann werden wir an jene Form prosopographischer Exegese der Westens erinnert, die wir bei Novatian studieren konnten.

Was hingegen Athanasius betrifft, so darf daran erinnert werden, wie tiefe Abneigungen der alexandrinische Theologe, der im Gegensatz zu Basilius immer οὐσία und ὑπόστασις gleichgesetzt hatte, gegen die Verwendung von Hypostasis als trinitarischem Personbegriff empfand[78]. Er hat seinen Widerstand erst seit 362 aufgegeben, als nach der Rückkehr aus der Verbannung unter Julian Apostata die

[74] Natürlich gibt es auch Ausnahmen, vgl. De spiritu 18, 45 PG. 32, 149 B, wo bezeichnenderweise die Individualität des Prosopon=Person auf Grund von Mt 28 19 und einer Analyse des Zahlenbegriffes der Trias exegetisch begründet wird.

[75] Hom. 3, 2 in Exaemeron ed. Giet SC 26. 190ff. Der hier verwandte Ausdruck »Schema« für die literarische »Personbildung« ist der spätantiken Literaturwissenschaft entnommen. Beachte auch das Verbum διαλέγεσθαι!

[76] a. a. O. hom. 6 Giet S. 332.

[77] a. a. O. hom. 9 Giet S. 513ff. Auch die Tatsache, daß Basilius hier in erster Linie gegen die Juden und ihren Monotheismus auf der einen, ihre »polytheistische« Engelsinterpretation auf der anderen Seite sich wendet, zeigt die Ferne der sabellianischen Polemik in dieser Homilie.

[78] Vgl. hierzu H. Dörrie, Hypostasis. Wort und Bedeutungsgeschichte, Nachr. Akademie der Wiss. Göttingen, phil. hist. Kl. 1955, Nr. 3, S. 74ff., der auf Grund einer eindringlichen Untersuchung der philosophiegesch. Bedeutungsgeschichte auch sich mit Athanasius beschäftigt. Ihm verdanke ich den Hinweis auf die unten angegebene Athanasiusstelle.

Synode von Alexandrien eine große theologische Friedensaktion in die Wege leitete. Man hat bisher sich bei diesem kirchenpolitischen Motiv beruhigt, um den Wechsel in der Einstellung des alexandrinischen Bischofs gegenüber der Hypostasenlehre zu erklären. Dagegen hat Heinrich Dörrie (a. a. O. S. 81) einen mehr theologischen Grund genannt: Athanasius habe in dem dreimal »Heilig, heilig, heilig« von Apc 4 8 eine allegorische Bestätigung dafür gefunden, »wie die eine Gottheit dreifach in Sein und Erscheinung tritt«. Untersucht man nun auf Grund der von Dörrie genannten Belegstelle[79] die von Athanasius vorgetragene Exegese der himmlischen Doxologie, dann liegt ihr wieder das dialogische Prinzip zu Grunde: »Der Umstand, daß die hohen Wesen dreimal die Doxologie ‚Heilig, heilig, heilig' sprechen, ist ein Anzeichen auf die drei vollkommenen Hypostasen, wie sie auch dadurch, daß sie das ‚Herr' sprechen, die eine Usia kundtun« (a. a. O.). Wir kennen solche grammatikalische Analyse von »dicta probantia« aus der Geschichte der prosopographischen Exegese sehr wohl. Wir fragen zugleich aber, wie Athanasius zu dieser Interpretation der Jesajavision gekommen ist, da sie in der alexandrinischen Auslegungstradition nicht nachzuweisen ist. Diese steht in Alexandria unter spätjüdischem Einfluß, wie Kretschmar S. 64ff. auf Grund der Origenestexte überzeugend nachgewiesen hat. Er selbst hat aber auch für Athanasius auf eine andere Parallele hingewiesen, nämlich Gaudentius von Brescia: »‚dominus', non ‚domini', neque enim recipit pluralem numerum patris et filii et spiritus sancti una eademque divinitas« (CSEL 68, S. 88, 1ff.)[80]. Für unsere Beobachtungen kommt

[79] Athanasius, In Mt 11 27: in illud ‚omnia mihi tradita sunt' 6, PG 25, 220 A; vgl. dazu auch Kretschmar a. a. O. S. 79 mit Anm. und S. 140, Anm. 3, der dort als Parallele bereits auf Gaudentius hingewiesen hat. Ihm verdanke ich auch die Stelle.

[80] Gaudentius, tr. IX, 41 De evang. lect. II CSEL 68, 87ff. heißt es im Rahmen einer allegorischen Deutung des Speisemeisters von Joh 2 auf Moyses: »Et ne absolutum putes esse, quod dicitur unius deitatis, ab ipso (sc. Moyse) ibi trinitas praedicatur, siquidem dominum dicit deum et dominum. Non enim simpliciter dixit: ‚Audi Israhel deus tuus unus est', sed quid?, Audi, Israhel, dominus deus tuus dominus unus est', hoc est dixisse: unus est in trinitate deus, una est divinitas ac dominatio trinitatis, manente vera distinctione subsistentium personarum. Sicut etiam duae alae Seraphim, imaginem gerentes tuam legis et prophetarum quam Veteris ac Novi Testamenti, hymnum referunt adorandae trinitati iugiterque (con)clamant: ‚Sanctus, sanctus, sanctus, sanctus dominus Sabaoth'; ‚dominus', non ‚domini', neque enim recipit pluralem numerum patris et filii et spiritus sancti una eademque divinitas.« Auch bei Gaudentius kann man die Verlagerung prosopographischer Exegese auf das NT beobachten. Von den alttestamentlichen Testimonia erscheint nur Ps 2 8 (= tract. XVIII, 19 CSEL 68, 158), durch die Zitationsformel eingeleitet: »sicut ipse dei filius patris sui dicta per prophetam referendo testatur«, während von dem neutestamentlichen Material bes. Joh 10 3 und 14 28 unter der Formel ‚ex persona' zitiert werden (tr. XIV, 1. 18f. CSEL 168, 125ff.) — zu der Exegese von Origenes und der Stelle Hom. 4 1 PG 13, 231 B/D vgl. jetzt

diese Exegese nicht ohne Zufall aus dem Westen, aus dem Bereich einer ungebrochenen exegetischen Tradition des trinitarischen Personbegriffs. Ob ein Ausländer wie Eusebius von Vercelli, der maßgeblich an der Synode von Alexandrien beteiligt war[81], durch den Hinweis auf diese Tradition und die theologische Legitimität des trinitarischen Personbegriffes die Bedenken des alexandrinischen Bischofs ausgeräumt hat? Unabhängig von diesem spezifischen, letztlich unwesentlichen Problem darf man getrost sagen, daß für den Sieg des trinitarischen Personbegriffs auf dem 2. ökumenischen Konzil auch der westliche, aus der Exegese entwickelte Personbegriff einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.

7. Darnach bedarf die traditionelle Konzeption Harnacks, welche die Entstehung des trinitarischen Personbegriffs ausschließlich Tertullian zuschrieb, einer Modifikation. Die exzeptionelle Stellung des Nordfarikaners beruht darauf, daß er als erster Theologe den Begriff der »tertia persona« exegetisch ableitete und so zu seiner Formel: »una substantia — tres personae« kommen konnte. Im übrigen lebte er aber von den Traditionen einer älteren prosopographischen Exegese, in welcher der Personbegriff bereits angelegt war. Eben darum hat diese exegetische Überlieferung den trinitarischen Personbegriff des Westens stärker beeinflußt als Tertullians Trinitätsformel. Ihre Perhorreszierung durch die »Häretiker« im Osten aber zwang die Verteidiger des Homousios zu der mühevollen Arbeit einer Begriffsklärung des Unterschiedes von Usia und Hypostasis, die mit dem traditionellen und philosophischen Sprachgebrauch von Hypostasis zu kämpfen hatte. Daher mußte im griechischen Sprachraum der trinitarische Personbegriff in schweren theologischen Auseinandersetzungen errungen werden. Zu seinem endlichen Siege aber trug der abendländische Personbegriff nicht unwesentlich bei. Für die systematische Sicht ist daraus zu folgern, daß der trinitarische Personbegriff keine aus mythologischen Vorstellungen (Engelvorstellung) abgeleitete Abstraktion darstellt. Der hierfür zu fordernde Denkprozeß einer »Entmythologisierung« trägt moderne Begrifflichkeit an einen historischen Vorgang heran und erschwert die Aufhellung der geschichtlichen Hintergründe für die Entstehung des trinitarischen

---

auch A. D. N. Kelly, Early Christian doctrines S. 131, der richtig hierzu feststellt, daß sie die platonische Trias in den Text hineinlegt. In der Tat versagen ihm gegenüber die Methoden prosopographischer Exegese. Das fällt um so mehr auf, als Origenes kurz vorher nach der dialogischen Methode Jes 45 7 eingeleitet hat mit der Formel: »Audi in Jesaia dicentem dominum«, ebenso das Testimonim Prov 8 24: ‚Audi sapientiam in Proverbiis praedicantem'.

[81] Neben den Berichten der Kirchenhistoriker (Sokrates, Sozomenos, Rufin, Theodoret) ist die subscriptio des Eusebius unter den Tomus ad Antiochenos PG 26, 808 C der historische Beleg für seine Teilnahme an der Synode.

Personbegriffs. Seine Rationalität selbst liegt in dem dialogischen Prinzip prosopographischer Exegese begründet, das seinerseits letztlich von der Rationalität des dialektischen Gesprächs getragen wird.

WELCHE ORDNUNG DER PAULUSBRIEFE WIRD VOM MURATORISCHEN KANON VORAUSGESETZT?

Von Nils Alstrup Dahl
(Oslo. U. H., Rektorhaugen 17)

1. In dem von Muratori nach einer Mailänder Handschrift (= A) herausgegebenen Fragment eines mit kommentierenden Bemerkungen erweiterten Verzeichnisses der neutestamentlichen Schriften, werden die paulinischen Briefe in den Zl. 39—68 behandelt[1]. Drei Bruchstücke von diesem Abschnitt, Zl. 42—50, 54—57 und 63—67 sind auch in anderen Handschriften erhalten und in den Miscellanea Cassinese II, 1 (1897), 1—5 ediert (= C). Der Text ist in einem barbarischen Latein geschrieben und nur schlecht überliefert. Statt den Text der Mailänder Handschrift nochmals abzudrucken oder eine hypothetische Rekonstruktion zu versuchen, gebe ich eine paraphrasierende Inhaltsübersicht, die an schwierigen Punkten bewußt unbestimmt gehalten ist. Auf einige wichtige Einzelheiten werde ich in der folgenden Diskussion zurückkommen. Nur um der besseren Übersicht willen, und um Rückverweise zu erleichtern, habe ich dabei den Text in Paragraphen eingeteilt:

§ 1. Die Paulusbriefe geben selber dem Interessierten darüber Auskunft, welche Briefe aus welchem Ort und aus welchem Anlaß geschrieben sind (Zl. 39—41).

§ 2. Paulus schrieb zuerst an die Korinther, danach an die Galater und an die Römer, und zwar so, daß er den Korinthern Häresien und den Galatern Beschneidung verbot, während er die Römer über die Schriften in ihrem Verhältnis zu Christus belehrte (Zl. 42—46).

---

[1] Von den vielen Ausgaben des Textes habe ich folgende benutzt: Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons (= GdK), II, 1 (1890), 1—143. — Ders. Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons (2. Aufl. 1904), 76—81. — H. Lietzmann, Das Muratorische Fragment (Kl. Texte 1, 2. Aufl., 1908). — M.-J. Lagrange, Histoire ancienne du canon du NT (Introd. à l'étude du NT, I, 1933) 66—78. — H. Leclercq, Muratorianum (Dict. d'arch. chrét. et de lit., XII, 1, 1935, 543—560). — Deutsche Übersetzung bei H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift (1907) = Kleine Schriften II (TU 68 = V, 13, 1958, 15—98) und Schneemelcher, Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen I (3. Aufl., 1959), 18—20.

§ 3. Über diese Dinge (bzw. Briefe) ist es notwendig, einzeln zu handeln (Zl. 46—47).

§ 4. Seinem Vorgänger Johannes (vgl. Apc 2—3) folgend, hat Paulus mit Namensnennung nur an sieben Gemeinden geschrieben (Zl. 47—50).

§ 5. Der Ordnung nach sind die Briefe an folgende Gemeinden gerichtet: 1. Korinther, 2. Epheser, 3. Philipper, 4. Kolosser, 5. Galater, 6. Thessalonicher, 7. Römer (Zl. 50—54).

§ 6. An die Korinther und an die Thessalonicher hat Paulus zu ihrer Zurechtweisung je einen zweiten Brief geschrieben (Zl. 54—55).

§ 7. Es gibt jedoch nur eine, in der ganzen Welt zerstreute Kirche (dadurch zu erkennen, daß Paulus eben nur an sieben Gemeinden schrieb), denn auch Johannes schreibt zwar an sieben Gemeinden, redet aber zu allen (Zl. 55—59).

§ 8. Es kommt hinzu ein Brief an Philemon, einer an Titus und zwei an Timotheus (Zl. 59—60).

§ 9. Diese Briefe sind zwar aus Zuneigung und Liebe zu den Adressaten geschrieben, aber zur Ehre der Gesamtkirche (von Paulus) der Förderung der kirchlichen Ordnung gewidmet (Zl. 60—63).

§ 10. Es zirkulieren auch gefälschte Paulusbriefe, darunter marcionitische Briefe an die Laodicener und an die Alexandriner; diese sind abzuweisen und nicht in die katholische Kirche aufzunehmen (Zl. 63—68).

2. Ganz dunkel ist in diesem Abschnitt § 3. Ist wirklich gemeint, daß die nötige Einzelerörterung in §§ 4—9 folgt? Ist das Fragment einer größeren Schrift entnommen, wo eine genauere Erklärung später folgte?[2] Oder ist eine Negation weggefallen?[3] Die zuletzt genannte Annahme ist methodisch bedenklich, würde aber das Verständnis des Textes wesentlich erleichtern. Die Frage kann hier unentschieden bleiben.

3. Im Allgemeinen wird angenommen, daß in §§ 5 und 8 die Briefe in der Reihenfolge genannt werden, in der sie in der dem Verf. vorliegenden Ausgabe des Corpus Paulinum standen. Diese vor allem auf Zahn zurückgehende Ansicht ist, trotz gelegentlichen Widerspruchs[4], *communis opinio* geworden, und so oft wiederholt, daß man oft vergessen hat, daß es sich um eine Hypothese handelt. Dergleichen kann ja auch sonst vorkommen. Demgegenüber möchte ich folgende These aufstellen: Die Annahme einer von der uns vertrauten,

---

[2] J. Chapman, L'auteur du Canon Muratori, RevBén 21 (1904), 240—264, vgl. auch 369—374, vermutete sogar, das Fragment entstamme den Hypotyposen des Clemens Alexandrinus!

[3] So nach anderen Zahn, GdK II, 66.

[4] Vgl. J. Finegan, The original Form of the Pauline Collection, HarvThRev 49 (1956), 85—103.

kanonischen Ordnung der 13 Paulusbriefe abweichenden Reihenfolge ist unnötig; sowohl die frühe Geschichte des Corpus Paulinum als auch der Text des Fragments lassen sich viel besser verstehen unter der Voraussetzung, daß die Briefsammlung dem Verf. des Muratorianum eben in der gewöhnlichen, kanonischen Ordnung vorlag.

4. Einen ernsthaften Versuch, die herrschende Ansicht zu begründen, habe ich nur bei Zahn gefunden[5]. Er stellt zunächst fest, daß man nicht hätte bestreiten sollen, daß die Reihenfolge in dem Fragment als eine chronologische gemeint sei; dem kann ich nur beistimmen. Dann stellt er die Frage, woher der Fragmentist seine Ansicht von der sukzessiven Entstehung der Briefe geschöpft hat, und sagt: »Nur ein äußerlich sich aufdrängender Umstand kann die thörichte Vorstellung erzeugt haben; und es ist in der That kein anderer denkbar, als daß die Briefe in der Buchrolle, worin sie dem Fragmentisten vorlagen, so geordnet waren. Die Reihenfolge im Buch nahm er für die Zeitfolge der Abfassung«. Das ist eigentlich alles. An der Richtigkeit dieses Räsonnements hängt die ganze Theorie von der in dem Muratorianum bezeugten, älteren Form des Corpus Paulinum. Man hätte auf alle Fälle die Gegenprobe machen sollen, ob es wirklich unmöglich wäre, das Aufkommen der »törichten Vorstellung« in anderer Weise zu erklären.

5. Eine Bestätigung dafür, daß Mur. eine alte Ordnung der Paulusbriefe reproduziere, hat man bei Tertullian finden wollen[6]. Er schreibt, De praescr. 36 (CSEL 70, 45): »*Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est*«. Hier werden aber offenbar die apostolischen Gemeinden, bei denen die authentischen Briefe rezitiert werden, in geographischer Ordnung genannt. Über die Reihenfolge der Briefe in Tertullians NT ist daraus nichts zu entnehmen. Nicht viel anders steht es mit Adv. Marc. IV, 5 (CSEL 47, 430): »*Uideamus, quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint recorrecti, quid legant Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii, quid etiam Romani de proximo sonent*«. Auch hier ist jedenfalls die Nennung der Römer am Ende der Reihe geographisch bedingt. Auf den Gedanken, daß Tertullian die Briefe in dieser Reihenfolge las, wäre man kaum gekommen, wenn man nicht schon aus Mur. die Existenz einer mit I Korinther anfangenden und Römer endenden Ordnung der Gemeindebriefe erschlossen hätte. In Adv. Marc. V, 15 (CSEL 47, 627) redet Tertullian, nachdem er Galater, I und II Ko-

---

[5] GdK, bes. II, 60f.

[6] Vgl. Zahn, GdK II, 344—354, und nach ihm viele.

rinther und Römer in der Reihenfolge Marcions behandelt hat, von den übrigen Briefen als »*breuioribus quoque epistulis*«; das ist am leichtesten verständlich, wenn auch in Tertullians eigenem Kanon diese vier Briefe am Anfang, und dann natürlich in der kanonischen Reihenfolge standen[7].

6. Zahn wollte auch sonst die mit I Korinther anfangende und mit Römer endende Ordnung der Gemeindebriefe bei frühen kirchlichen Schriftstellern wiederfinden, nicht nur bei Origenes und Cyprian, sondern auch schon bei Polykarp und 1. Clemens[8]. Die Gründe, die er dafür anzuführen hat, würden aber nur dann von Interesse sein, wenn die Existenz einer solchen Ordnung schon eine bewiesene Tatsache wäre. Da ich eben dies bestreite, erübrigt es sich, auf Einzelargumente einzugehen. Die eigentliche Beweislast für die Existenz der Ordnung (von Zahn »Ordnung I« genannt), muß eben die Deutung des Mur. tragen, was sie bei dem methodisch sauber arbeitenden Zahn tatsächlich auch tut.

7. Text- und kanongeschichtliche Gründe sprechen dagegen, daß die Ordnung des Mur. jemals in Handschriften vorgekommen sein sollte, denn in erhaltenen Handschriften und späteren Kanonlisten findet sich davon keine Spur. Mit dieser Tatsache konnte sich Zahn abfinden, da er das Aufkommen der kanonischen Ordnung (die er »Ordnung II« nennt) erst auf die Mitte des 3. Jh.s datierte. Heute wissen wir aber, daß zur Zeit des Mur., um 200, diese Ordnung in ihren Hauptzügen schon in Gebrauch war; nur dadurch, daß Epheser vor Galater steht, unterscheidet sich die Reihenfolge in $\mathfrak{P}^{46}$ von derjenigen der späteren Handschriften[9]. Von der variierenden Stellung des Hebräer, der in $\mathfrak{P}^{46}$ zwischen Römer und I Korinther steht, können wir hier absehen; die Variation an diesem Punkt beweist eben, daß die Ordnung der 13 Paulinen im wesentlichen schon feststand, als Hebräer ins Corpus Paulinum aufgenommen wurde, was in Alexandrien vor 200 geschehen sein muß. Wir wissen heute ferner, daß bei den Christen der Kodex schon im frühen 2. Jh. verwendet wurde; mit dem Kodex-Form muß sich aber auch eine feste Reihenfolge der Paulusbriefe eingebürgert haben. Man kann daher auch nicht länger damit argumentieren, daß aus buchtechnischen Gründen das Corpus Paulinum auf zwei Rollen verteilt werden mußte, wobei die eine Rolle neben den beiden Korintherbriefen nur noch einen kürzeren Brief, etwa Galater oder Epheser, umfassen würde[10]. Damit ist freilich nicht

---

[7] Zahn, GdK I, 1 (1888), 271 Anm. 3 und II, 59, Anm. 2, vermag sich nur mit Schwierigkeit dieser Folgerung zu entziehen.

[8] GdK I, 2 (1889), 811—839 und II, 347—354.

[9] Vgl. The Chester Beatty Biblical Papyri, ed. Fr. G. Kenyon, III. Suppl. (1936).

[10] Vgl. J. Finegan a. a. O., aber auch Edg. J. Goodspeed, Ephesians and the First Edition of Paul, JBL 70 (1951), 285—291, mit Literaturangaben. Nur Kuriosi-

bewiesen, daß die uns bekannte, kanonische Reihenfolge auf die erste Ausgabe des Corpus Paulinum zurückgeht; wohl aber muß man es unbedingt für wahrscheinlich halten, daß sie seit der Eingliederung der paulinischen Briefsammlung in das kanonische NT der Kirche in ihrer Grundstruktur festgestanden hat. Es ist kaum denkbar, daß vom Mur. eine ganz andere Ordnung vorausgesetzt wird, von der keine Nachwirkungen zu spüren sind.

8. Nun gibt es allerdings einige Indizien dafür, daß sich — jedenfalls im Westen — die kanonische Ordnung erst allmählich durchgesetzt hat. Aber auch wo einzelne Variationen vorkommen, stehen in Handschriften und Kanonverzeichnissen regelmäßig Römer am Anfang, von I und II Korinther gefolgt. Die zu konstatierenden Abweichungen von dem Normalen, betreffen nur die weitere Ordnung von Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher. Besonders variiert die Stellung des Kolosserbriefes, denn er findet sich vor Philipper (cod. Clarom.), nach I und II Thessalonicher (Augustin, Vulgata-Mss. usw.) oder sogar nach Titus (Catal. Clarom.). In Mur. ist nun allerdings Galater zwischen Kolosser und Thessalonicher plaziert, sonst aber stehen ausgerechnet Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher genau in der gewöhnlichen, kanonischen Folge. Die tatsächlich vorhandenen Variationen lassen sich also als Nachwirkungen von der Ordnung des Mur. überhaupt nicht verstehen. Man kann auch nicht mehr, wie Zahn es wollte[11], darauf hinweisen, daß einige Spuren davon vorhanden sind, daß auch später die Reihenfolge II Korinther, Epheser, Galater vorgekommen ist. Das ist freilich auch in der gotischen Bibel der Fall, aber wie $\mathfrak{P}^{46}$ beweist, nur als alte Variante der kanonischen Ordnung zu beurteilen.

9. Bei den vielen Untersuchungen über Text, Sprache, Zeit, Ort und mutmaßlichen Verfasser des Mur., ist die eigentliche Interpretation des Dokuments oft etwas zu kurz gekommen. Auch wo Einzelheiten dunkel bleiben, kann man im Allgemeinen erkennen, worauf der Verf. hinzielt. In dem Abschnitt über die Paulusbriefe verfolgt er offenbar einen dreifachen Zweck: a) Er will eine vollständige Liste der echten, allein anzunehmenden Briefe des Apostels geben, und andere, angeblich paulinische Dokumente als abzuweisende Fälschungen hinstellen (§§ 5, 6, 8 und 10). b) Er will, innerhalb der beiden Hauptgruppen, die Briefe in chronologischer Reihe anführen (§§ 2, 5 und 8); das wird sowohl durch das »*primum omnium — deinceps*«

---

tätsinteresse hat deshalb die Vermutung, die Reihenfolge in Mur. sei dadurch zu erklären, daß der Inhalt von zwei Rollen (I: Epheser, Korinther; II: Römer, Thessalonicher, Galater, Kolosser, Philipper) in umgekehrter Ordnung wiedergegeben sei, vgl. J. Knox, Marcion and the NT (1942), 41f. und C. L. Mitton, The Formation of the Pauline Corpus of Letters (1955), 73f.

[11] GdK II, 351f.

in Zl. 42 und 43 (C hat dafür *primo omnium — deinde*«), wie durch »*prima* (bzw. *primam*) — *secunda*(*m*) — *septima*(*m*)« in Zl. 51—54 deutlich. c) Er will zeigen, daß die Briefe, obwohl an einzelne Gemeinden und Personen adressiert, für die gesamte Kirche bestimmt sind (§§ 4, 7 und 9); dazu dient der Vergleich zwischen den paulinischen Briefen an sieben Gemeinden und den sieben Sendschreiben in der Apokalypse ebenso wie die Bemerkungen zu den an Einzelpersonen gerichteten Briefen. Bei diesem dreifachen Zweck ist die Darstellung etwas kompliziert geworden; in dem vorliegenden Fragment ist die syntaktische Struktur in Zl. 46—59 (§§ 3—7) nur schwer zu enträtseln[12]. Das liegt z. T. an der fehlenden Schulung des Schreibers, evt. auch des Übersetzers, aber kaum nur daran. Schon in dem Urtext wird das Satzgefüge reichlich unübersichtlich gewesen sein, und der intendierte Gedanke ist kaum zu einem klaren Ausdruck gekommen.

10. Die Darstellung des Mur. ist offenbar nicht aus einem Guß. Das wird besonders deutlich in der parenthetisch nachholenden Bemerkung (§ 6), daß Paulus an die Korinther und die Thessalonicher je zweimal geschrieben hat: »*Uerum Corinthiis et Thesalonicensibus licet pro correptione iteretur*« (Zl. 54—55, Text nach A und C wiederhergestellt). Aber auch schon die numerierte Ordnung der sieben Gemeinden in § 5 (»*ordine tali*«, Zl. 50 usw.) unterbricht den intendierten Vergleich zwischen Paulus und Johannes. Was der Verf. sagen will, ist ganz deutlich: Wie Johannes vor (!) ihm, hat Paulus an sieben Gemeinden geschrieben; die sieben Gemeinden vertreten aber dabei die gesamte, in der Welt verstreute Kirche, also hat Paulus das, was er an eine einzelne Gemeinde schrieb, an die gesamte Kirche gesagt. Bei Victorin von Pettau († 304) kommt der Gedanke viel deutlicher zum Ausdruck[13]. Durch Dionysius Bar Salibi († 1171) ist er für Hip-

---

[12] GdK II, 67—71 wollte Zahn unsere §§ 3—7 als eine, durch eine Parenthese unterbrochene, Periode verstehen, in welcher der mit »*cum*« Zl. 47 anfangende Kausalsatz sich bis »*denoscicur*« (wofür »*dignoscatur*« konjiziert wird) erstrecke. Grundriß S. 80 nimmt er aber »*Cum ipse — scribat*« (Zl. 47—50) als Vordersatz und »*una tamen — ecclesia diffusa esse dignoscitur*« (Zl. 55—57) als Nachsatz, was sich mir unter den verschiedenen Möglichkeiten am meisten zu empfehlen scheint. Lietzmann suppliert ja doch wohl zu viel, wenn er Kleine Texte 1, 7 schreibt: »durch breviloquenz unklar, gemeint ist: *verum Corinthiis et Th. licet pro correptione iteretur, tamen* ⟨*ex numero septenario ecclesiarum* ⟩*ad unam ecclesiam per omnem orbem terrae diffusam* ⟨*Paulus scribere*⟩ *dinoscitur*«. Vgl. jedoch auch die Übersetzung bei Schneemelcher a. a. O. 20.

[13] Comm. in Apoc. I, 7 (zu 1, 20, CSEL 49, 27f.): *Septem ecclesiae, quas nominatim uocabulis suis uocat, ad quas* ⟨*et*⟩ *epistolas facit, non quia illae solae* ⟨*sint*⟩ *ecclesiae aut principes, sed quia quod uni dicit, omnibus dicit; . . . deinque siue in Asia siue in toto orbe, septem ecclesias omnes et septem nominatas unam esse catholicam Paulus docuit: primum quidem, ut seruaret* ⟨*ipse*⟩ *et ipsum, septem ecclesiarum non excessit*

polyt bezeugt; derselbe Gedanke findet sich auch bei Cyprian und späteren Vätern[14]. In Mur. ist die Idee nur unklar ausgedrückt, weil der Verf. gleichzeitig betonen will, daß nur die Briefe an die sieben Gemeinden — darunter auch II Korinther und II Thessalonicher — authentisch sind; andere paulinische Gemeindebriefe sind eben Fälschungen. Dazu will er ja noch die Briefe chronologisch ordnen. Offenbar hat der Verf. den Gedanken vom siebenförmigen paulinischen Briefkorpus vorgefunden und in seinen Traktat über anzunehmende und zu verwerfende Bücher eingearbeitet, was nicht ohne eine gewisse Unebenheit der Darstellung gegangen ist. Obwohl der Vergleich zwischen den sieben johanneischen und den sieben paulinischen Gemeindebriefen in Mur. erstmalig bezeugt wird, ist er also nicht von dem Verf. des Fragments erstmalig konzipiert. Nebenbei sei bemerkt, daß dadurch ein zugunsten der Hypothese von Hippolyt als Verfasser des Mur. gern gebrauchtes Argument seine Beweiskraft verliert[15].

11. Ebenso auffallend wie die Nachholung von II Korinther und II Thessalonicher ist es aber, daß die Briefe an die Korinther, Galater und Römer innerhalb einer Liste der kanonischen Bücher zweimal genannt werden (§§ 2 und 5); auch das muß einen besonderen Grund haben. Nur bei diesen Briefen wird auch das Thema kurz angegeben. Man könnte sagen, daß der Verf. die vier Hauptbriefe hervorzuheben wünsche; wenn aber eine Vorstellung von den vier Hauptbriefen im Altertum überhaupt existiert hat, wird sie jedoch nur auf Grund der kanonischen (oder auch der marcionitischen) Reihenfolge möglich gewesen sein (vgl. Tertullian, Adv. Marc. V 15, oben S. 41f). Daß Paulus gerade in diesen Briefen ein Thema ausführlicher behandle[16], stimmt für die Korintherbriefe eigentlich nicht, und daß der Verf. je einen Brief aus Anfang, Mitte und Ende seiner Sammlung hervorheben möchte, wäre überhaupt keine Erklärung. Die Vorwegnahme wird aber verständlich unter der Voraussetzung, daß zunächst diejenigen Briefe genannt werden, die in der nachfolgenden Liste an einem außergewöhnlichen Platz erscheinen: Die Korintherbriefe

---

numerum, sed scripsit ad Romanos, ad Corinthios, ad Ephesios, ad Tessalonicenses, ad Galatas, ad Philippenses, ad Colosenses: postea singularibus personas scripsit, ne excederet numerum septem esslesiarum.

[14] Vgl. Zahn, Hippolyt der Verfasser des Muratorischen Kanon, Neue kirchl. Zeitschr. 33 (1922), 417—436 = Forsch. zur GdK 10 (1929), 58—75 (bes. S. 65f.). Das weitere, GdK II, 73, Anm. 2 gesammelte Material scheint in der neueren Diskussion über ein siebenförmiges, paulinisches Briefkorpus nicht beachtet zu werden.

[15] Zur Diskussion vgl. den im der vorigen Anmerkung angeführten Aufsatz von Zahn, ferner A. v. Harnack, Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments, ZNW 24 (1925), 1—16, und M.-J. Lagrange, Le canon d'Hippolyte, RevBibl 42 (1933), 161—186 (vgl. Hist. anc. du canon 59—84).

[16] Zahn, GdK II, 59.

stehen am Anfang, der Galaterbrief erst nach Epheser, Philipper und Kolosser, und der Römerbrief am Ende. Das sind genau die drei Punkte, an denen sich die »chronologische« Ordnung des Mur. von der kanonischen Ordnung der Briefe im NT unterscheidet. Es kann kaum Zufall sein, daß gerade die Briefe an diese drei Gemeinden zunächst für sich genannt werden, und zwar unter Betonung dessen, daß Paulus zuerst an die Korinther, danach an die Galater und zuletzt — das werden wir (mit Zahn) hinzudenken dürfen — an die Römer schrieb. Damit läßt sich also erklären, wie die Reihenfolge in Mur. entstanden ist: Der Verf. hat die Gemeindebriefe in der kanonischen Ordnung vorgefunden, und gemeint, daß diese Ordnung im großen Ganzen eine chronologische sei, aber an einzelnen Punkten korrigiert werden müsse.

12. Die Umstellung des Römerbriefes ist ohne weiteres verständlich, wenn eine chronologische Reihe angestrebt wurde. Offenbar konnte der Verf. den Römerbrief nicht als den ersten Brief des Apostels stehen lassen. Über seine historischen Kenntnisse wissen wir allerdings nicht viel; dem Abschnitt über die Apostelgeschichte (Zl. 34—39) können wir aber entnehmen, daß er über das Problem des Schlusses dieses Buches reflektiert hat. Er meint, Lukas habe nur so weit erzählen wollen, als er selber bei den Geschehnissen gegenwärtig war; deshalb habe er nicht das Martyrium des Petrus und Paulus' Reise nach Spanien erwähnt. Das Martyrium des Petrus wird ihm aus der (römischen) Tradition bekannt gewesen sein; daß Paulus nach Spanien fuhr, wird er eher Rm 15 entnommen haben. I Clem 5 wird ja Spanien nicht unzweideutig genannt. Es ist also zu erschließen — was an sich bemerkenswert ist —, daß der Verf. den vollständigen Text des Römerbriefes, einschließlich Kap. 15 und dann wohl auch Kap. 16, vor sich gehabt hat. Er hat auch über die darin enthaltenen historischen Mitteilungen nachgedacht, unter Vergleich mit der Apostelgeschichte. Dann lag aber der Schluß nicht so ferne, daß der Römerbrief, der über des Apostels Kommen nach Rom und seine Reise nach Spanien sprach, als letzter der Gemeindebriefe geschrieben sei.

Bei dieser Deutung muß freilich vorausgesetzt werden, daß der Verf. keine feste Tradition oder Überzeugung darüber besaß, daß die Gefangenschaftsbriefe aus der römischen Gefangenschaft geschrieben waren. Das ist aber bei der traditionellen Deutung nicht anders. Unmöglich ist die Voraussetzung keineswegs; nach den marcionitischen Prologen[17] ist der Kolosserbrief in Ephesus geschrieben. Auf alle Fälle konnte der Verf. wissen, daß Paulus mehrmals in Gefangenschaft

[17] Trotz Widerspruch von Mundle und Lagrange dürfte die marcionitische Herkunft der Prologe feststehen, seit D. de Bruyne, Prologues bibliques d'origine Marcionite, RevBen 24 (1907), 1—16, und P. Corssen, Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes, ZNW 10 (1909), 1—45 und 97—102. Text z. B. auch in Wordsworth-White, Novum Test. Latine, II, 1 (1913), 41 f. und bei den einzelnen Briefen.

gesessen hatte, vgl. II Cor 11 23 und I Clem 5. Vielleicht hat er gedacht, daß Paulus — wie Johannes! — die Briefe an die sieben Gemeinden innerhalb einer kurzen Zeitspanne schrieb; dann wäre seine Zurechtlegung der Chronologie gar nicht so töricht. Vielleicht hat er aber auch nicht so sehr viel nachgedacht, sondern hat einfach die kanonische Ordnung zugrundegelegt und dem Brief an Rom, den er unmöglich für den ersten halten konnte, doch eine hervorgehobene Stellung geben wollen, wenn nicht die erste, so die letzte.

13. Bedeutend schwieriger ist es zu erkennen, weshalb auch der Galaterbrief umgestellt worden ist. An diesem Punkt bleibt eine Unsicherheit, ich habe aber eine Vermutung. Nachdrücklich wird betont, daß Paulus zuerst an die Korinther und erst nachher an die Galater und die Römer schrieb. Darin könnte ein Stück Polemik stecken. Daß Römer nicht der erste Brief sei, mußte deshalb betont werden, weil in der kirchlichen Sammlung Römer an erster Stelle stand. Sollte dann nicht die nachdrückliche Betonung dessen, daß auch Galater nicht zuerst geschrieben wurde, dadurch veranlaßt sein, daß es eine andere Sammlung gab, in der Galater an erster Stelle stand — das Apostolikon Marcions? Zwar wird die Ordnung Marcions kaum durch chronologische Motive bestimmt sein; Galater war aus dogmatischen Gründen an den Anfang gerückt, die übrigen Briefe der Länge nach geordnet, freilich so, daß — anders als in dem kirchlichen Kanon — die beiden Korinther- und Thessalonicherbriefe als stichometrische Einheiten gezählt wurden[18]. Es konnte jedoch nahe liegen, die marcionitische Ordnung als eine chronologisch gemeinte aufzufassen. Auf alle Fälle ist eine antimarcionitische Polemik gegen Voranstellung des Galaterbriefes voll verständlich. Dabei hätte der Verf. des Mur. allerdings Galater an zweiter Stelle, hinter Korinther, stehen lassen können. Unser Verf. ist aber ein richtiger Polemiker, und möchte mit dem bekämpften Mißverständnis möglichst gründlich aufräumen; also rückt er Galater von der zweiten auf die mehr zurücktretende fünfte Stelle herunter. Dafür mag er auch historische Gründe gehabt haben; denn wenn die Tendenz stark genug ist, lassen sich ja immer historische Argumente finden.

14. Die oben vorgetragene Deutung scheint mir deshalb möglich und sogar wahrscheinlich, weil die antimarcionitische Tendenz des Mur. mit Händen zu greifen ist[19]. In Zl. 65 (vgl. 83) wird ja z. B. Marcions Häresie mit Namen genannt. Besonders bemerkenswert

[18] A. v. Harnack, Marcion (TU 45 = III, 15, 2. Aufl., 1924) 168f., J. Knox u. a. O. 60ff., J. Finegan a. a. O.

[19] Das hat Harnack lange betont, und in seiner m. W. letzten Veröffentlichung zum Thema scharf formuliert: „Der formelle Charakter des letzteren (= Mur.) ist noch immer nicht ganz aufgeklärt, gewiß ist aber, daß es streng antimarcionitisch ist« (Sitzungsb. Ak. Berlin 1928, 24, S. 340).

ist es, daß diese Tendenz gerade auch in der vorangestellten Behandlung von Korinther, Galater und Römer (§ 2) zum Vorschein kommt. Allgemein antihäretisch ist die kurze Angabe des Inhalts von I Korinther (und II Korinther?): »*Corintheis scysmae heresis interdicens*« (A, C hat »*Corinthis scisma haeresis interdicens*«; man konjiziert meistens »*schismae haereses*«). Der Inhalt des Briefes wird nicht nur in einseitiger Weise wiedergegeben, sondern auch direkt auf die Häresien zur Zeit des Mur. bezogen: Zu allererst hat Paulus häretische Splitterung verboten! Direkt antimarcionitisch wird die Angabe des Inhaltes des Römerbriefes zu verstehen sein: »*Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit*« (Zl. 44—46). Das heißt sicherlich nicht, daß Paulus den Römern über den — den neutestamentlichen Schriften untergeordneten — Rang der Schriften (des AT) schrieb[20]. Entweder gehört auch »*ordinem*« zu »*esse Christum*«: »Christus ist Ordnung (τάξις?), aber auch Anfang (ἀρχή) der Schriften«, wobei nur das »*sed*« auffallend wäre[21], oder aber man wird ungefähr wie Zahn zu deuten haben: Paulus habe den Römern die innere Ordnung und den Zusammenhang der Schriften gezeigt, aber auch auf Christus als Hauptsache derselben hingewiesen[22]. Ob man die eine oder die andere Auslegung bevorzugen möchte, auf alle Fälle dient die Formulierung der Polemik gegen Marcions Verwerfung des AT. In diesem Kontext ist dann auch der Notiz über den Inhalt des Galater wichtig: »*deinceps callatis* (C: *galathis*) *circumcisionem*« (sc. *interdicens*); Paulus hat den Galatern die Beschneidung verboten, keineswegs aber die Schriften des AT verworfen. Es liegt also in dem Fragment ein echt katholisches Paulusverständnis aus der Zeit des antimarcionitischen Kampfes vor: Als Paulus an die sieben Gemeinden und damit an die ganze Kirche schrieb, fing er damit an, Häresien zu verbieten, und endete damit, die Übereinstimmung der alttestamentlichen Schriften mit Christus aufzuzeigen. Der von Marcion bevorzugte Galater nahm dagegen bei der Abfassung keinen hervortretenden Platz ein, und die antijudaistische Polemik zielte nicht über das Verbot der Beschneidung hinaus.

15. Die Ordnung der Briefe an Einzelpersonen (§ 8) bildet kein großes Problem. Es lag überaus nahe, den mit Kolosser zusammenhängenden Philemon an den Anfang und II Timotheus als Abschiedsbrief ans Ende zu stellen, wenn nämlich der Verf. auch hier die Briefe in chronologischer Folge bringen wollte. Das übrige ergab sich dann

---

[20] So Lagrange, Hist. anc. du canon 73, Anm. 1.

[21] Lietzmann: »daß Christus die Regel der Schriften und auch das Prinzip derselben sei«. Ähnlich Schneemelcher.

[22] GdK II, 64f., vgl. Grundriß S. 80f., wo Zahn in Zl. 45 *praecipuum* (= τὸ ἐξαίρετον) mit C lesen will.

von selbst. Demnach ist es nicht nötig anzunehmen, daß der Verf. die Briefe in einer anderen Ordnung als der kanonischen vorgefunden hat. In der Betonung der gesamtkirchlichen Bedeutung dieser Briefe (§ 9) dürfte eine Polemik gegen Marcions Verwerfung der Pastoralbriefe stecken. Es heißt nämlich: »— *in honore(m) tamen ecclesiae catholic(a)e in ordinatione(m) ecclesiasiastic(a)e disciplin(a)e s(an)c-(t)ificat(a)e sunt*« (Zl. 61—63). Tertullian vermutet aber, daß Marcion die Pastoralbriefe deshalb verwarf, weil sie an Einzelpersonen gerichtet waren, und wirft ihm deshalb, da er doch an Philemon festhielt, Inkonsequenz vor: »*Soli huic epistolae* (= Phm) *breuitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis euaderet. miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastica statu compositas recusauerit*« (Adv. Marc. V, 21, CSEL 47, 649).

16. Ob ich im Einzelnen die Motive, die den Verf. zu seiner Chronologie der Paulusbriefe geführt haben, richtig enträtselt habe, mag natürlich fraglich bleiben. Das hat weniger Bedeutung. Notwendig, um die *communis opinio* zu widerlegen, war allein der Nachweis, daß die Reihenfolge im Buch nicht der allein denkbare Umstand ist, welcher den Fragmentisten zu seiner Auffassung geführt haben kann. Diesen Nachweis meine ich geführt zu haben. Grundlage meiner Hypothese bilden nicht Vermutungen über die Motive des Verf.s, sondern Beobachtung der Tatsachen: Zunächst werden, mit kurzer, antihäretischer Inhaltsangabe diejenigen Briefe genannt, die sowohl in dem NT der Kirche wie in Marcions Apostolikon an erster Stelle stehen, wobei die chronologische Folge dieser Briefe betont wird; in der folgenden, chronologisch gemeinten Liste sind es nur diese Briefe, die an einem von der kanonischen Reihenfolge abweichenden Platz erscheinen. Von der Annahme aus, daß der Verf. die von ihm vorgefundene Reihenfolge im Buch mit der chronologischen Ordnung verwechselte, sind diese Tatbestände nicht, oder doch nur sehr schwer, zu erklären. Bei der Annahme, daß der Verf. die Briefe in der kanonischen Ordnung vorfand, sind die Tatbestände viel leichter verständlich zu machen. Da nun die mehr allgemeinen text- und kanongeschichtlichen Gründe hinzukommen, kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein: Der Verf. des Mur. hat die paulinischen Briefe in der kanonischen Ordnung vorgefunden. Da aber die Hypothese von einer älteren, mit I Korinther anfangenden und Römer endenden Sammlung der paulinischen Gemeindebriefe sich nicht durch Interpretation des Mur. erhärten läßt, hat sie aus der Diskussion über die Frühgeschichte der Paulusbriefe überhaupt auszuscheiden[23].

---

[23] Nicht ausgeschlossen ist es allerdings, daß es einmal eine mit I Cor anfangende Sammlung der Paulusbriefe gegeben hat. Ob sich das aus I Clem 47 und der erwei-

17. Nach allem, was in mehreren Generationen über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons geschrieben wurde, ist das Ergebnis erstaunlich: Neben $\mathfrak{P}^{46}$ ist Mur. ein positiver Zeuge dafür, daß um 200, vielleicht schon einige Dezennien früher, die kanonische Ordnung der Paulusbriefe gebräuchlich war. Nicht ganz sicher zu entscheiden ist es, ob in der dem Mur. bekannten Ordnung, wie in $\mathfrak{P}^{46}$, Epheser vor Galater stand, oder ob schon die später gewöhnliche Reihenfolge Galater, Epheser vorlag. Wenn das Erstere zutreffen sollte, könnte die Nachstellung des Galater einfach aus der chronologischen Erwägung verursacht sein, daß die aus Gefangenschaft geschriebenen Briefe Epheser, Philipper, Kolosser ungefähr gleichzeitig entstanden sein müßten. Wahrscheinlicher ist mir aber die oben versuchte Erklärung, daß die Nachstellung des Galater durch die antimarcionitische Tendenz bestimmt ist; dann wird man aber annehmen, daß dem Mur. die Reihenfolge Römer, I und II Korinther, Galater, Epheser schon vorlag. Kanongeschichtlich liegt das Problem des von Mur. vorausgesetzten Corpus Paulinum dann nicht darin, daß es von der später üblichen Ordnung abweiche, sondern vielmehr darin, daß die Reihenfolge der Briefe auch in Einzelheiten mit unserer Ordnung genau übereinstimmt. Denn was die kleineren Gemeindebriefe betrifft, hat man ja, wie schon gesagt, sonst den Eindruck, daß im Westen sich diese Ordnung erst allmählich durchgesetzt hat. Sollte die schon im Mur. vorausgesetzte »Normalordnung« die römische sein, die erst allmählich andere, etwa afrikanische oder gallikanische, vollständig verdrängt hat?

---

terten Adresse in I Cor 1 2b erschließen läßt, ist mir allerdings fraglich. Man kann aber auf Marcions Apostolikon verweisen, wo bei der Ordnung Gal, Korr, Röm, Thess, Laod (= Eph), Kol (Phm ?), Phil, Phm (?) aus dogmatischen Gründen Gal an die Spitze der sonst durch die Länge bestimmte Reihe (vgl. Anm. 18) gerückt ist. Ein ähnliches Ordnungsprinzip, wobei Korr und Thess noch als Einheit zählen, scheint auch bei Victorin von Pettau (Anm. 13) und im Decr. Gel. vorzuliegen, wo sich die Reihenfolge Röm, Korr, Eph, Thess, Gal, Phil, Kol findet. Hier könnte eine ältere Ordnung noch durchschimmern, die nur insofern ‚normalisiert' war, als Röm vor I und II Cor gerückt ist. Über Edition(en) des Corpus Paulinum vor Marcion wissen wir aber in Wirklichkeit herzlich wenig, weshalb der Raum frei ist für Konstruktionen, die Hypothesen auf Hypothesen bauen und mit neuen Hypothesen begründen, wie es neuerdings wieder W. Schmithals tut in seinem Aufsatz, Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe, ZNW 51 (1960), 225—245. Der Aufsatz ist mir gerade vor Abschließen des Manuskripts zu Gesicht gekommen; da es mir hier nur um die Deutung des Mur. geht, erübrigt sich eine Auseinandersetzung. Ich darf aber aussprechen, daß wir in der Diskussion über die Sammlung der Paulusbriefe und ähnliche Fragen nur dann weiter kommen, wenn wir in der neutestamentlichen Forschung von heute wieder lernen, so wie Zahn, Harnack und de Bruyne mit genauen Einzeluntersuchungen zu arbeiten, und zwischen Präsentation des Materials und Deutung desselben methodisch zu unterscheiden.

18. Mehr als Anhang sei noch auf einen besonderen Fragenkomplex hingewiesen, der mit dem Anfang des hier behandelten Abschnittes (§ 1, Zl. 39—41) zusammenhängt. Es heißt hier: »*Epistulae autem Pauli, quae a quo loco vel qua ex causa direct(a)e sint, ips(a)e declarant*«. A. v. Harnack hat die schlagende Beobachtung gemacht, daß gerade die hier genannten Fragen in den marcionitischen Prologen zu den Paulusbriefen beantwortet werden. Daraus zog er den Schluß, daß Mur. diese Prologe in der erweiterten, alle 13 Briefe berücksichtigenden Form schon als Bestandteil des Paulustextes vorgefunden hatte[24]. Darin ist ihm D. de Bruyne gefolgt, der gleichzeitig auf die ältesten, antimarcionitischen Prologe zu den Evangelien verweisen konnte. de Bruyne und Harnack meinten deshalb, daß in der Zeit zwischen Marcion und Mur. (etwa 160—180) in Rom eine katholische Edition des NT stattgefunden haben müsse, wobei die antimarcionitischen Prologe zu den Evangelien entstanden, während man die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, ohne das Gift zu bemerken, in erweiterter Gestalt übernahm. Ferner soll bei dieser Gelegenheit auch Römer den ersten Platz unter den Paulusbriefen erhalten haben[25]. Dabei scheint freilich übersehen zu sein, daß man Mur. nicht gleichzeitig als Zeuge dieser katholischen Edition und als Beweis für die Existenz einer früheren, mit I Korinther anfangenden und Römer endenden Sammlung der paulinischen Gemeindebriefe verwerten darf. Diese Schwierigkeit ist nun durch meine Deutung des Mur. weggefallen. Es bleiben aber andere.

Man fragt zunächst, ob man schon im 2. Jh., als der Kampf gegen Marcion noch tobte, wirklich die marcionitischen Prologe, nichts Böses ahnend, in eine katholische Edition hat übernehmen können. Schwierig ist auch die Annahme, daß der Verf. des Mur. die Prologe als Teil der Briefe selbst hätte ansehen können (NB! »*ips(a)e declarant*«). Die Worte »*uolentibus intelligere*« scheinen auch anzudeuten, daß ein gewisses Nachdenken nötig sei, um den Briefen zu entnehmen, woher und weshalb sie geschrieben seien. Endlich lassen sich die geographischen Angaben der Prologe mit der Chronologie des Mur. nicht vereinbaren. Zwar läßt sich der sonst auffallende Umstand, daß die Abfassung des Kolosser nach Ephesus, diejenige des Philemon aber nach Rom verlegt wird, am besten verstehen, wenn man die Annahme zugrundelegt, daß die Briefe an Einzelpersonen erst nach den Gemeindebriefen geschrieben waren; und so hat es sich vielleicht

[24] Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen eine Quelle des Muratorischen Fragments, ZNW 25 (1926), 160—163.

[25] Les plus anciens prologues latins des Évangiles, RevBén 40 (1928), 193—214. Vgl. dazu A. v. Harnack, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Entstehung des NT, Sitzungsb. Ak. Berlin, 1928, 24, S. 321—341. — Dagegen M.-J. Lagrange, Rev Bibl 38 (1929), 115—121.

auch der Verf. des Mur. vorgestellt[26]. Nach den Prologen soll aber Philipper aus Rom durch Epaphrodit geschrieben sein; das läßt sich nicht mit der Annahme vereinigen, daß Philipper vor Römer abgefaßt wurde. Man müßte also entweder vermuten, daß unser Verf. die Prologe nur flüchtig und ohne Nachdenken gelesen hat, oder man müßte postulieren, daß der Text des Prologs zu Philipper nachträglich geändert worden sei. Keine dieser Annahmen kann recht befriedigen[27].

19. Wenn man dennoch eine Bezugnahme des Mur. auf die marcionitischen Prologe festhalten will, — und Harnacks Beobachtung der Übereinstimmung bleibt einleuchtend! — wird man vielmehr vermuten, daß es sich um eine Bezugnahme polemischer Art handelt. Man würde dann anzunehmen haben, daß unser Verf. die Prologe noch als marcionitisch gekannt hat, wahrscheinlich nicht als Prologe zu den einzelnen Briefen, sondern vielmehr als ein einziges zusammenhängendes Schriftstück[28]. Wenn dies zutreffen sollte, könnte Mur. sogar als ein katholisches Gegenstück zu dem den Prologen zugrundeliegenden marcionitischen Dokument entworfen sein, etwa als eine Art »Einleitung ins NT« oder ein »Vorsatzstück« zu einer Ausgabe[29]. In den Angaben über Korinther, Galater und Römer stehen sich jedenfalls marcionitisches und frühkatholisches Paulusverständnis gegenüber. Vor allem die Bemerkungen des Mur.s zum Römer lassen sich sehr wohl verstehen als bewußte Korrektur der Auffassung, daß Paulus die Römer zum wahren evangelischen Glauben zurückrufe, weil sie von falschen Aposteln »unter dem Namen unseres Herrn Jesu Christi in das Gesetz und die Propheten eingeführt waren«. Eine etwaige Bezugnahme kann hier in der Tat nur polemisch sein. Mit seiner einleitenden Bemerkung (§ 1) hat dann unser Verf. etwa Folgendes sagen wollen: »Die Fragen nach Abfassungsort und Veranlassung der einzelnen Paulusbriefe zu behandeln, ist nicht notwendig. Darüber redet freilich ein marcionitisches Dokument; wer für solche

---

[26] Vgl. Victorin von Pettau, oben Anm. 13.

[27] Nach den Prologen, so wie sie in Vulgata-Mss. erhalten sind, ist auch Eph in Rom geschrieben. Auch dieser Prolog müßte nach der Hypothese de Bruynes und Harnacks dem Mur. bekannt gewesen sein, einerlei ob man mit de Bruyne die Prologe zu Eph, II Cor, II Thess, I und II Tim, Tit für katholisch hält, oder mit Harnack eine marcionitische Bearbeitung der Prologe in Verbindung mit einer Erweiterung des marcionitischen Corpus Paulinum annimmt. — Nach der Chronologie des Mur. ist es freilich auch sonst schwierig, den Eph unterzubringen; eigentlich müßte man eine weder in Rom noch in Ephesus lokalisierte Gefangenschaft des Apostels postulieren. Die chronologischen Vorstellungen des Verfassers, der ja die Apokalypse vor den Paulusbriefen geschrieben sein läßt, werden aber recht unklar gewesen sein.

[28] Harnack, Marcion² 131*.

[29] Vgl. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des NT . . ., 53, Schneemelcher a. a. O. 18.

Fragen interessiert ist, kann aber aus den Briefen selbst die nötige Auskunft erhalten. Übrigens sind solche Fragen recht belanglos, da der Apostel das, was er an eine Gemeinde schreibt, in Wirklichkeit an alle sagt«. Wenn in § 3 (Zl. 46) eine Negation ausgefallen sein sollte, wäre dieser Gedanke sogar recht deutlich ausgesprochen. Wenn meine, eingestandenermaßen unsichere, Vermutung einer polemischen Bezugnahme auf die marcionitischen »Prologe« zutreffen sollte, würde sich auch auf diesem Punkt eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der antimarcionitischen Polemik Tertullians ergeben. Dieser spottet nämlich Adv. Marc. V, 17 (CSEL 47, 632) über Marcion, der als »*diligentissimus explorator*« wissen will, der Epheser sei an die Laodicener gerichtet, fügt aber hinzu: »*Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam*«.

20. Eine gewisse Bestätigung für die zuletzt ausgesprochene Vermutung läßt sich vielleicht in dem letzten Punkt des uns beschäftigenden Abschnittes finden: »*Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finct(a)e ad heresem Marcionis* . . .« (Zl. 63—65). Da die, von Harnack vermutete, marcionitische Herkunft des in Vulgata-Handschriften überlieferten apokryphen Laodicenerbriefes unsicher bleibt[30], liegt die Vermutung nahe, hier an den Brief zu denken, der in Marcions Kanon nun wirklich den Titel »An die Laodicener« führte. Dann kann aber der Verf. des Mur.s diesen Brief nicht selber gesehen haben, denn dann würde er wissen, daß er mit Epheser identisch war. Er muß von anderswoher sein Wissen über den marcionitischen Brief »An die Laodicener« haben; wenn er das den »marcionitischen Prologen« zugrundeliegende Dokument gekannt hätte, wäre sein Mißverständnis leicht erklärbar.

An den zuletzt genannten Punkten habe ich nur Vermutungen vortragen können; die in der Überschrift gestellte Frage scheint mir aber mit einem sehr hohen Maß von Wahrscheinlichkeit beantwortet worden zu sein.

---

[30] A. v. Harnack, Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener, eine Marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jh.s, Sitzungsb. Ak. Berlin 1923, 27, S. 235—245; Marcion[2] 134*—149*. Dagegen B. Capelle, RevBén Suppl., Bull. d'anc. litt. chrét. lat. I (1921—29), 130—131.

(Abgeschlossen am 12. Dezember 1960)

DAS SYNEDRIUM VON JERUSALEM UND DIE STRAFPROZESSORDNUNG DER MISCHNA

Von Prof. Dr. Josef Blinzler
(Passau, Schrottgasse 12)

Unter dem Titel »Jésus et le calendrier de Qumran«[1] hat kürzlich Mlle. Annie Jaubert einen Aufsatz veröffentlicht, worin sie einige der gegen ihre Hypothese von einer dreitägigen Passion erhobenen Einwände[2] zu entkräften versucht. Da wesentlich neue Gesichtspunkte nicht ins Feld geführt werden, brauche ich nicht auf den ganzen Artikel einzugehen[3]. Zu einem Fragepunkt sei jedoch Stellung genommen, da ihm über die aktuelle Kontroverse hinaus einige Bedeutung zukommt. Mlle. Jaubert steht nach wie vor auf dem Standpunkt, daß sie sich zur Stützung ihrer Passionschronologie auch auf die Prozeßregeln der Mischna berufen könne[4].

In ihrem Buch war sie von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Bestimmungen der Mischna für das Synedrium der Zeit Jesu verbindlich gewesen seien[5]. Sie hatte weiterhin — und zwar, wie ich glaube, mit Recht — angenommen, daß die Synedrialverhandlung gegen Jesus den gesetzlichen Normen entsprochen haben müsse[6]. Daraus hatte sie ein wichtiges Argument zugunsten ihrer Hypothese gewonnen: Während bei Zugrundelegung der durch die Evangelien dargebotenen Passionschronologie mit der Unwahrscheinlichkeit einer Serie von Gesetzesübertretungen seitens der Synedristen zu rechnen sei, brauche die »Dreitagechronologie« eine solche Unwahrscheinlich-

---

[1] NTSt 7 (1960), 1—30.

[2] Daß die Hypothese viel Anklang gefunden hat, habe ich in meinem Aufsatz »Qumran-Kalender und Passionschronologie«, ZNW 49 (1958), 238—251, spez. 238f. nicht verschwiegen. Wer jedoch von den Stimmen absieht, die der Hypothese beipflichten, ohne sie ernsthaft von allen Seiten geprüft zu haben, muß wohl X. Léon-Dufour recht geben: »Bien qu'un certain nombre d'auteurs aient favorablement accueilli l'hypothèse, la majorité des critiques compétents l'a rejetée nettement« (Autour des récits de la Passion, Rech. de science rel. 48 [1960], 489—507, spez. 490).

[3] Was von den Kalender-Thesen zu halten ist, hat inzwischen in überzeugender Weise dargetan K. G. Kuhn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neugefundenen hebräischen Handschriften, 43. Zum heutigen Stand der Qumranforschung, ThLZ 85 (1960), 650—658, spez. 654—658; siehe jetzt auch unten S. 65ff.

[4] NTSt 7 (1960), 26f.

[5] La date de la Cène 1957, 123: »La Michna conserve pourtant un droit juif très ancien et les présomptions sont en sa faveur«.

[6] Ebenda S. 124: »Pour discréditer totalement, aux yeux du peuple, le chef et le mouvement qui se dessinait autour de lui, il était indispensable de sauvegarder le caractère légal et strictement juif des décisions prises . . . Il fallait un jugement prononcé par les autorités légitimes, pris au nom de la Loi pour défendre la Loi«.

keit nicht in Kauf zu nehmen[7]. Ich habe in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift die Beweiskraft dieser Argumentation angefochten. An zwei Beispielen zeigte ich auf, daß das Synedrium auch dann, wenn der Prozeß Jesu in der von Mlle. Jaubert postulierten Abfolge verlaufen wäre, wichtige Verfahrensvorschriften der Mischna (Sanh. VII 5a; IV 2a) ignoriert hätte. Darüber hinaus bestritt ich die Richtigkeit der Voraussetzung von einer Gültigkeit der Mischnasatzungen zur Zeit Jesu und behauptete demgegenüber, daß das damals geltende Strafrecht ein sadduzäisches Recht gewesen sei, das die humanitären Besonderheiten der Mischna nicht gekannt oder nicht anerkannt habe[8]. Dazu macht nun Mlle. Jaubert in ihrem Aufsatz die Bemerkung: »La supposition de Blinzler que Jésus a été condamné suivant un droit légal sadducéen est totalement gratuite et ne s'appuie sur aucun texte«[9]. Diese starken Worte lassen es wohl als notwendig erscheinen, die Texte und Argumente darzulegen, auf denen die von Mlle. Jaubert verworfene Ansicht aufgebaut ist.

I

Aus der Zeit Jesu bzw. kurz nachher sind uns drei gutbezeugte Fälle bekannt, bei denen sich das Synedrium nicht an die pharisäisch-mischnischen Strafbestimmungen gehalten hat.

1. Nach dem Talmud (Mischna, Sanh. VII 2b; Tosephta, Sanh. IX 11 [429]; p. Sanh. VII 24b [43]; b. Sanh. 52b) hat R. Eleazar ben Zadok als kleiner Knabe, auf den Schultern seines Vaters reitend, mitangesehen, wie eine wegen Unzucht zum Tode verurteilte Priestertochter auf Reisigbündeln verbrannt wurde. Der Vorfall spielte sich sicher in der Zeit des zweiten Tempels ab, wahrscheinlich während der Regierung Agrippas I. (41—44 n. Chr.)[10]. Als verurteilende Instanz kommt nur das Jerusalemer Synedrium in Frage, das nach dem Zeugnis des Josephus als einziges jüdisches Gericht zur Fällung (und unter Agrippa I. auch zur Vollstreckung) von Todesurteilen ermächtigt war[11]. Die Hinrichtungsmethode entsprach genau der Vorschrift von

---

[7] Ebenda S. 125: »La chronologie des trois jours satisfait aux exigences de la Michna«.

[8] ZNW 49 (1958), 248f.

[9] NTSt 7 (1960), 26.

[10] A. Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians 1897, 80f.; ders., Geschichte Israels ²1925, 271 mit Anm. 243; Joachim Jeremias, ZNW 27 (1928), 100; ders., ebenda 43 (1950/51), 146; A. Büchler, MGWJ 50 (1906), 559.

[11] Josephus, Ant. 14, 167: ... τὸν ἡμέτερον νόμον, ὃς κεκώλυκεν ἄνθρωπον ἀναιρεῖν καὶ πονηρὸν ὄντα, εἰ μὴ πρότερον κατακριθείη τοῦτο παθεῖν ὑπὸ τοῦ συνεδρίου.

Lev 21 9, wonach eine unzüchtige Priestertochter zu verbrennen war[12]. Sie entsprach jedoch nicht der pharisäischen Strafprozeßordnung. Nach Mischna, Sanh. VII 2a hätte die »Verbrennung« vielmehr in der Weise vorgenommen werden müssen, daß der Verurteilten, nachdem man sie mit zwei Tüchern erwürgt hatte, geschmolzenes Blei durch den Mund in den Körper eingeflößt wurde.

2. In der sicher auf alte Überlieferung zurückgehenden Geschichte von der Ehebrecherin wird Jesus die Fangfrage vorgelegt, ob er dafür sei, daß an der beim Ehebruch ertappten Frau[13] die gesetzliche Todesstrafe der Steinigung vollzogen werde (Jo 8 5). Die Frage setzt voraus, daß im damals geltenden Recht die Steinigung die gegen eine Ehebrecherin anzuwendende Strafe war. Die Mischna (Sanh. XI 1) bestimmt jedoch, daß eine Ehebrecherin und ihr Verführer zu erdrosseln seien.

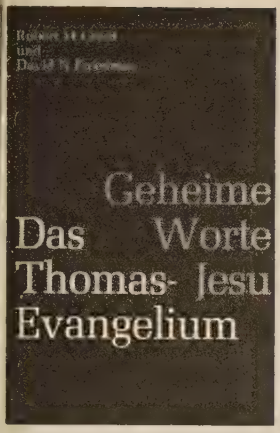
3. In der gleichen Perikope richtet Jesus an die Umstehenden die Aufforderung: »Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie!« (Jo 8 7). Diese Äußerung ist nur dann passend und sinnvoll, wenn die Steinigung damals in der althergebrachten Form der Tötung bloß durch Steinwürfe bestand. Sie müßte dagegen als wenig sinnvoll erscheinen, wenn damals die von der Mischna geforderte Steinigungsmethode üblich gewesen wäre. Nach Sanh. VI 4 wurde der zum Steinigungstod Verurteilte durch den ersten Zeugen in eine zwei Mannslängen tiefe Grube gestürzt und so getötet; nur wenn der Tod noch nicht eingetreten war, ließ der Zeuge, notfalls auch noch ein weiterer, einen schweren, von zwei Männern emporgehobenen Stein dem in der Grube Liegenden auf die Stelle des Herzens fallen, und erst, wenn der Verurteilte dann immer noch am Leben war, sollte die Steinbewerfung durch Israel erfolgen. Übrigens scheint auch der Bericht über die Steinigung des Stephanus Act 7 59 f., so summarisch er ist, die alte Steinigungsmethode zu bezeugen. Der Vorgang wird, ohne daß des Hinabstürzens in eine Grube Erwähnung geschähe, mit dem Wort ἐλιθοβόλουν (v. 58 f.) beschrieben, und die Worte θεὶς δὲ τὰ γόνατα (v. 60)[14] verstehen sich am natür-

---

[12] Auch Josephus hat die Verbrennungsstrafe als wirkliche Verbrennung verstanden: καιέσθω ζῶσα sagt er Ant. 4, 248 (für Lev 21 9 LXX ἐπὶ πυρὸς κατακαυθήσεται). Vgl. auch Jub 41 25: Jeden, der seiner Schwiegertochter beiwohnt, »soll man mit Feuer verbrennen, daß er darin verbrenne«.

[13] Daß es sich um eine Verheiratete, nicht um eine Verlobte handelt, dürfte sicher sein, siehe meinen Aufsatz »Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha«, NTSt 4 (1957/58), 32—47.

[14] Dieser Ausdruck wird von Lukas ausschließlich vom Übergang aus der stehenden zur knienden Haltung gebraucht (also nicht vom Sichwiederaufrichten nach einem Sturz), siehe Lc 22 41 Act 9 40 20 36 21 5. Zur Tötung durch Steinbewerfung vgl. noch



Ein Handschriftenfund von größter Bedeutung für die Kulturgeschichte der Menschheit

„Vergleichbar in seiner Bedeutung nur mit den Rollen vom Toten Meer!"

Prof. O. Cullmann, Basel

GEHEIME WORTE JESU · DAS THOMAS=EVANGELIUM

von Robert M. Grant und David Noel Freedman

228 Seiten, in Ganzleinen DM 14.80

Aus dem Amerikanischen übertragen von Siegfried George, mit vollständiger Über=setzung des Evangeliums nach Thomas aus dem Koptischen von Hans Quecke SJ und einem ausführlichen Forschungsbericht von Johannes B. Bauer (Graz).

Im März 1959 veröffentlichte die „New York Times" auf der ersten Seite einen Bericht zu einem Vortrag des Baseler Professors Oscar Cullmann über einen alten Papyrus aus Oberägypten. Die Zeitung berichtete, daß Cullmann das Dokument an Bedeutung den Funden vom Toten Meer gleichsetzte, ihm aber für die neutestament=liche Wissenschaft weiterreichenderen Charakter zubilligte. Die Meldung machte Aufsehen und lief so entstellt um die ganze Welt. Es wurde von der „Entdeckung eines fünften Evangeliums" gesprochen. Doch die Forschung hat solche Speku=lationen nicht bestätigt, sondern stellte fest, daß es sich um einen gnostischen Text handelte, von allerdings großer Bedeutung für unsere Kenntnis jener dunklen Jahrhunderte, in denen sich das Christentum über die Welt des Mittelmeers aus=breitete. Die beiden Verfasser dieses Berichtes, zwei anerkannte amerikanische Theologen, untersuchen den Text des Thomas=Evangeliums zu diesem Thema eingehend und stellen es vor den Hintergrund unseres Wissens um das Neue Testament und der Apokryphen. Ein Forschungsbericht des Grazer Neutesta=mentlers J. B. Bauer bringt die deutsche Ausgabe auf den jüngsten Stand der wissenschaftlichen Diskussion.

VERLAG HEINRICH SCHEFFLER · FRANKFURT AM MAIN

Pressestimmen:

Das Thomas-Evangelium wird im Zusammenhang der apokryphen Evangelienüberlieferung dargestellt und mit den synoptischen Evangelien verglichen. Eine eigene Übersetzung ist beigegeben. Der Hauptwert liegt in der sorgfältigen Gegenüberstellung apokrypher und kanonischer Herrenworte und in der besonnenen Diskussion der Ergebnisse.

Literaturanzeiger für das wissenschaftliche Schrifttum

Robert M. Grant und David Noel Freedman berichten in umfassendster Weise über die bisher entdeckten Jesusworte. *Neue Zürcher Zeitung*

Wer sich gediegene Auskunft verschaffen will, dem sei die jüngst in deutscher Übersetzung erschienene Darstellung von Robert M. Grant und David Noel Freedman empfohlen. Die Arbeit führt mit einer leicht faßlichen Abhandlung in die wissenschaftliche Fragestellung ein, die der Fund von Nag Hammadi keineswegs erstmalig aufgibt. Das Thomas-Evangelium gewährt uns nun Einblick in eine religiöse Gruppe, die außerhalb der christlichen Kirche stand, aber christliches Gedankengut kannte und im Sinne ihrer Auffassungen umdeutete und verwertete. Der Text der Apokryphons ist erfreulicherweise unmittelbar aus dem koptischen Original verdeutscht durch Hans Quecke. Ein Verzeichnis ausgewählter Literatur führt den anspruchsvolleren Leser weiter. *Echo der Zeit*

Sprüche aus dem Evangelium nach Thomas

Jesus sprach: Wenn eure Anführer euch sagen: seht, das Königreich ist im Himmel, dann werden die Vögel des Himmels euch zuvorkommen. Wenn sie euch sagen: es ist im Meere, dann werden die Fische euch zuvorkommen. Aber das Königreich ist inwendig in euch und außerhalb von euch.

Jesus sprach: Erkenne, was vor deinem Angesicht ist, und was dir verborgen ist, wird dir enthüllt werden. Denn es gibt nichts Verborgenes, was nicht offenbar werden wird.

Und er sprach: Der Mensch ist einem klugen Fischer gleich, der sein Netz ins Meer warf. Er zog es aus dem Meere herauf, voll von kleinen Fischen. Mitten unter ihnen fand der kluge Fischer einen guten großen Fisch. Er warf all die kleinen Fische ab ins Meer. Ohne Schwierigkeit wählte er den großen Fisch. Wer Ohren hat zu hören, höre!

Jesus sprach: Ich habe Feuer auf die Erde geworfen. Und seht, ich hüte es, bis es lodert.

Die Jünger sagten zu Jesus: Sage uns, wem ist das Königreich im Himmel gleich! Er sprach zu ihnen: Es ist einem Senfkorn gleich. Es ist kleiner als alle Samen. Wenn es aber auf das Land fällt, das man bearbeitet, treibt es einen großen Schößling und wird ein Schutz für die Vögel des Himmels.

VERLAG HEINRICH SCHEFFLER · FRANKFURT AM MAIN

Ich bestelle hiermit ....Exemplar(e)

GRANT-FREEDMAN
Geheime Worte Jesu
Leinen 14,80 DM

(Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt/M.)

Zahlungswunsch:

Name:

Anschrift:

BÜCHERZETTEL

An die Buchhandlung

lichsten so, daß Stephanus nach dem ersten Steinhagel in die Knie sank.[14a]

II

Das bei den genannten drei Vorfällen eingehaltene nicht-pharisäische Recht ist näherhin als sadduzäisches Recht anzusprechen.

An sich genügt schon das in Abschnitt I Gesagte, um die Behauptung Mlle. Jauberts von der Gültigkeit der Mischna zur Zeit Jesu als unberechtigt zu erweisen, zumal sie ihrerseits keinen einzigen Text namhaft machen kann, der die Einhaltung einer eindeutig mischnischen Bestimmung in jener Zeit bezeugen würde. Es läßt sich jedoch noch der positive Beweis erbringen, daß es sich bei dem nicht-pharisäischen Recht, an dem man sich in den genannten drei Fällen orientierte, um sadduzäisches Recht gehandelt hat.

1. Zu diesem Ergebnis führt schon die Überlegung, daß sich im Synedrium von Jerusalem nur zwei rivalisierende Parteien gegenüberstanden, die Partei der Pharisäer und die der Sadduzäer; von einer weiteren, auch nur annähernd ähnlich einflußreichen und profilierten Fraktion innerhalb des Synedriums ist nichts bekannt[15]. Wenn es nun nicht die Pharisäer waren, die ihre Auffassung über die Verbrennungsmethode, ihre Auffassung über die gegen Ehebrecherinnen anzuwendende Todesstrafe, ihre Auffassung über das bei der Steinigung einzuhaltende Verfahren durchzusetzen vermochten, dann muß in all diesen Fällen die Rechtsauffassung ihrer Rivalen, der Sadduzäer, zum Zug gekommen sein.

2. Diese Schlußfolgerung wird bestätigt durch die Angaben des Josephus über die Besonderheiten der sadduzäischen und der pharisäischen Strafjustiz. Nach Ant. 20, 199 waren die Sadduzäer hart und streng im Richten, während die Pharisäer nach Ant. 13, 294 eine

---

Josephus, Ant. 16, 320; 16, 394; Bell. 1, 550, wo allerdings nicht sicher ist, daß es sich um ordnungsgemäße Exekutionen handelt.

[14a] Die Nichtübereinstimmung der Stephanussteinigung mit der im Traktat Sanhedrin beschriebenen Methode hebt auch E. Haenchen, Die Apostelgeschichte 1957, 250—254 hervor; er macht noch darauf aufmerksam, daß das laute Beten (Act 7_{60}) kurz vor dem Verscheiden beim Steinigungsverfahren der Mischna undenkbar wäre (251 Anm. 5). Ein weiterer Beleg dafür, daß um die Zeit Jesu nicht nach pharisäischem Strafrecht verfahren wurde, ist die Hinrichtung des Zebedäiden Jakobus unter Agrippa I. (Act 12_2). »Da Jakobus weder als Mörder noch als Mitglied einer Mehrheit einer verführten Stadt verurteilt werden konnte, entsprach seine Hinrichtung durch das Schwert jedenfalls nicht den in der Mischna kodifizierten Bestimmungen« (Billerbeck I, 706). Daß für die Wahl dieser Todesart sadduzäisches Recht maßgebend war, hoffe ich an anderer Stelle zeigen zu können.

[15] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II[4], 1907, 248—258. Besonders aufschlußreich ist Act 23_{6-9}.

milde Strafjustiz befürworteten; und nach Ant. 13, 297; 18, 16 betrachteten die Sadduzäer einzig τὰ γεγραμμένα, d. h. die Schriften des AT als verbindlich, während für die Pharisäer auch die in der mündlichen Überlieferung aufbewahrte Weiterbildung des Gesetzes normativ war[15a]. In diesem Licht erscheinen die Strafrechtsbestimmungen, an die man sich in den nachgewiesenen drei Fällen hielt, als eindeutig sadduzäisch. Für die Sadduzäer war die einer unzüchtigen Priestertochter gebührende Strafe nicht die humane mischnische »Verbrennungs«-Methode, da sie von einer Humanisierung des Strafrechts nichts hielten, sondern die Verbrennung bei lebendigem Leibe, wie sie durch den Wortlaut von Lev 21 9 ja auch vorgeschrieben war. Aus analogen Gründen galt ihnen die Steinigung als die einer Ehebrecherin zukommende Strafart; die Steinigung war die reguläre gesetzliche Todesstrafe, sie war vom Gesetzgeber in der allgemeinen Todesstrafsanktion von Lev 20 10 und Deut 22 22 zweifellos gemeint[16] und hat auch sonst im AT als die bei Ehebruch anzuwendende Todesart gegolten (Ez 16 38-40 23 45; vgl. Jub 30 8); ihre Ersetzung durch die humanere Erdrosselungsstrafe mußten die Sadduzäer ablehnen, weil letztere im alttestamentlichen Gesetz überhaupt nicht als Strafe vorgesehen war und weil nach sadduzäischer Auffassung dem Strafvollzug nichts von seiner Härte genommen werden sollte. Ebenso erweist sich das Festhalten an der Steinigung im eigentlichen Sinn als notwendiges Ergebnis sadduzäischen Rechtsdenkens; die pharisäisch-mischnische »Steinigungs«-Methode war im AT nicht bezeugt und aus der dem Sadduzäismus fremden mitleidigen Tendenz erwachsen, den Verurteilten möglichst rasch und ohne allzu starke körperliche Verstümmelung zu Tod zu bringen[17].

III

Zur Zeit Jesu war allein das sadduzäische Strafrecht in Geltung, das pharisäisch-mischnische lediglich insoweit, als es mit dem sadduzäischen konform ging.

[15a] Mit dieser Charakteristik der Sadduzäer steht Josephus nicht allein: Härte in Gerichtsurteilen wird den Sadduzäern auch in PsSal 4 2 vorgeworfen, und ihre Ablehnung der nichtbiblischen Rechtsbestimmungen bezeugt der Talmud an mehreren Stellen (z. B. b. Sanh. 33b; b. Horajoth 4a); siehe J. Z. Lauterbach, Rabbinic Essays 1951, 23 Anm. 3.

[16] Dazu siehe NTSt 4 (1957/58), 41—45.

[17] Vgl. ebenda S. 39. — Härter als die Pharisäer entschieden die Sadduzäer der rabbinischen Überlieferung zufolge noch in anderen Fällen, so in der Auslegung der Strafbestimmungen Ex 21 24 (jus talionis), 21 32. 35 f. (Schadenersatz), Deut 19 19 (Bestrafung von falschen Zeugen); siehe dazu J. Klausner, Jesus von Nazareth [3]1952, 297f. und Billerbeck I, 337—341; IV, 350f.

Bisher ist nur der Beweis erbracht, daß damals in gewissen Fällen nach sadduzäischem Strafrecht vorgegangen wurde. Damit ist noch nicht unbedingt bewiesen, daß der sadduzäische Strafkodex auch sonst, der pharisäische dagegen überhaupt nicht gültig war. Mlle. Jaubert schränkt jetzt ihre frühere These von einer generellen Gültigkeit der Mischna dahin ein, daß nicht sämtliche pharisäischen Strafrechtsregeln, wie sie in der Mischna enthalten sind, zur Zeit Jesu Gesetzeskraft hatten[18]. Sie ist also der Ansicht, daß jedenfalls ein gewisser Teil der Mischnasatzungen im synedrialen Kapitalprozeß beachtet werden mußte. Für ihr Beweisziel wäre jedoch damit nur dann etwas gewonnen, wenn sie nachweisen könnte, daß zu diesen alten Satzungen auch solche gehören, die im Synedrialprozeß gegen Jesus, wie er in den Evangelien geschildert wird, ignoriert worden sind. Einen solchen Nachweis schenkt sie sich, sieht man von einigen bloßen Behauptungen ab, auf die gleich einzugehen sein wird. Tatsächlich aber läßt sich mit hinreichender Bestimmtheit dartun, daß in der Mischna neben späten Satzungen auch alte enthalten sind und um welche es sich dabei jeweils handelt.

1. Die schon angeführten Mitteilungen des Josephus über die Unterschiede zwischen pharisäischem und sadduzäischem Strafrecht geben uns sichere Kriterien an die Hand, mit deren Hilfe festgestellt werden kann, welche Mischnabestimmungen rein pharisäischen Charakter tragen und welche außer von den Pharisäern auch von den Sadduzäern anerkannt worden sind. Der sadduzäische Grundsatz von der ausschließlichen Gültigkeit des im AT niedergelegten Gesetzes liefert das erste Kriterium. Es lautet: Jene Bestimmungen der Mischna, die sich bereits im AT finden, sind von den Sadduzäern anerkannt worden, nicht dagegen jene, die keine alttestamentliche Grundlage haben. Das zweite Kriterium ergibt sich aus dem sadduzäischen Grundsatz, im Strafverfahren keinerlei Milde walten zu lassen. Es läßt sich so formulieren: Von den Sadduzäern wurden ganz ohne Zweifel jene im AT nicht begründeten Bestimmungen verworfen, die eine ausgesprochen humanisierende, den Angeklagten begünstigende Tendenz verraten. Da für einen Teil der sadduzäischen Prozeßregeln bereits der Nachweis ihrer Gültigkeit zur Zeit Jesu erbracht ist, ein entsprechender Nachweis für eindeutig pharisäisch-mischnische Bestimmungen jedoch fehlt, spricht a priori die Vermutung dafür, daß alle Mischnasatzungen, die auf Grund der beiden Kriterien als sadduzäisch charakterisiert werden können, für das alte Synedrium verbindlich waren.

2. Eine Musterung der für den Prozeß Jesu in Betracht kommenden Mischnaregeln nach diesen Kriterien ergibt folgendes Bild:

---

[18] NTSt 7 (1960), 27.

Die Mischna enthält in der Tat »sadduzäische« Bestimmungen, d. h. solche, die außer von den Pharisäern auch von den Sadduzäern anerkannt worden sind. Dazu gehört die Vorschrift, daß der Ohrenzeuge einer Gotteslästerung die Kleider zu zerreißen hat (Sanh. VII 5b; alttestamentliche Grundlage: IV Reg 18 37 19 1. 4), die Vorschrift, daß Schuldsprechung in Kapitalprozessen die übereinstimmende Aussage von mindestens zwei Zeugen erfordert (Sanh. IV 1d; alttestamentliche Grundlage: Deut 17 6 19 15 Num 35 30), die Vorschrift, daß einem zum Tod Verurteilten ein Betäubungstrank zu reichen sei [b. Sanh. 43a (Baraita!); alttestamentliche Grundlage: Prov 31 6].

Die meisten Mischnabestimmungen aber erweisen sich wegen Ermangelung einer alttestamentlichen Grundlage und wegen ihrer mehr oder weniger deutlich humanisierenden Tendenz als nichtsadduzäisch. Dazu gehört das Verbot, ein Gerichtsverfahren bei Nacht durchzuführen (Sanh. IV 1h)[19], die Vorschrift, daß ein Todesurteil frühestens am Tag nach der ersten Verhandlung gefällt werden darf (Sanh. IV 1h), die damit zusammenhängende, daß am Rüsttag eines Sabbats oder Feiertags ein Kapitalprozeß nicht geführt werden darf (Sanh. IV 1h), die Bestimmung, daß als Lästerer erst gilt, wer den Gottesnamen unter Verwünschungen ausgesprochen hat (Sanh. VII 5a), die Forderung, daß Kapitalsachen mit den Freisprechungsgründen zu eröffnen sind (Sanh. IV 1c), die Vorschrift, daß zuerst die jüngeren Synedristen ihr Votum abzugeben haben (Sanh. IV 2a), und die (spätrabbinische) Bestimmung, daß ein einstimmiges Todesurteil dem Angeklagten Straffreiheit gewährt (b. Sanh. 17a).

3. Wendet man dieses Ergebnis nun auf den jüdischen Prozeß gegen Jesus an, wie ihn die Evangelien schildern, dann stellt sich zweierlei heraus. Erstens: Genau jene Mischnavorschriften, die wir als »sadduzäisch« erkannt haben, sind im Prozeß Jesu eingehalten worden (Kleiderzerreißen nach Anhören einer Lästerung Mc 14 63; Ablehnung der nicht übereinstimmenden Zeugenaussagen Mc 14 56. 59; Darreichen eines Betäubungstrankes Mc 15 23). Zweitens: Von den

---

[19] Mlle. Jaubert, ebenda S. 26 meint: »Il faudrait prouver que dans le ‚droit sadducéen' un procès légal pouvait avoir lieu de nuit, avec la précipitation que suppose le procès de Jésus, sans que les témoins à décharge aient eu même le temps de comparaître!« Darauf ist zu erwidern: Wenn die Sadduzäer, wie feststeht, nur das geschriebene Wort der Bibel als verbindlich betrachteten, dann haben sie ohne Zweifel den Standpunkt vertreten, daß nächtliche Gerichtsverhandlungen, weil im AT nicht verboten, im Bedarfsfall durchgeführt werden können. Was die Entlastungszeugen betrifft, so läßt das Schweigen der anerkanntermaßen unvollständigen Evangelienberichte noch keineswegs den absolut sicheren Schluß zu, daß solche nicht erschienen sind oder überhaupt nicht geladen waren. Im übrigen ist im AT nichts davon gesagt, daß Entlastungszeugen so rechtzeitig geladen werden müßten, daß sie bequem zur Verhandlung erscheinen konnten, und selbst die Mischna weiß nichts davon.

genannten nichtsadduzäischen, rein pharisäischen Bestimmungen ist keine einzige beachtet worden. Damit ist der schlüssige Beweis erbracht, daß im jüdischen Prozeß gegen Jesus einzig und allein nach dem sadduzäischen Strafkodex verfahren wurde.

4. Aber selbst wenn man von den evangelischen Passionsberichten absehen wollte, ließen sich noch genügend Belege dafür beibringen, daß vor dem Untergang des Jerusalemer Synedriums jene Mischnasatzungen, die auf Grund der zwei Kriterien als »sadduzäisch« zu charakterisieren sind, in Geltung waren, nicht dagegen solche, die rein pharisäisches Gepräge tragen.

Zur ersten Kategorie gehört z. B. die Bestimmung der Mischna (Sanh. I 6a), daß die Zahl der Mitglieder des großen Synedriums 71 betragen solle (70 Ratsherren, dazu der Ratsvorsitzende). Man konnte sich dafür auf Num 11 6 berufen, wo Moses beauftragt wird, sich von den Ältesten Israels 70 Männer zu seiner Unterstützung auszuwählen (vgl. auch Num 11 24f Ex 24 1. 9). In Sanh. I 6b wird denn auch auf diesen Schrifttext ausdrücklich Bezug genommen. Da die Zahl 70 (+ 1) demnach biblisch gut begründet war, ist von vornherein anzunehmen, daß sie auch von den Sadduzäern anerkannt wurde. Nun macht zwar weder das NT noch Josephus jemals genaue Angaben über die zahlenmäßige Zusammensetzung des Jerusalemer Synedriums. Aber einige Mitteilungen des Josephus lassen doch erkennen, daß die in der Mischna genannte Zahl eingehalten worden sein muß. Während des Jüdischen Krieges stellte Josephus in Galiläa eine oberste Gerichtsbehörde von 70 Männern auf, die zusammen mit ihm selbst alle wichtigeren Angelegenheiten und die Todesstraffälle behandeln sollte (Bell. 2, 571; Vita 79). Es ist klar, daß dieses Gremium ein Gegenstück zum Jerusalemer Synedrium bildete und dessen Zusammensetzung widerspiegelt. Dasselbe gilt von dem 70-Männer-Gericht, das die Zeloten nach dem Sturz des legitimen Synedriums in Jerusalem einsetzten (Bell. 4, 334—341). Ein zweites Beispiel stellt die Bestimmung der Mischna dar, daß der zum Tod Verurteilte ein Sühnevotum abzulegen hatte (Sanh. VI 2a). Da man sich für diese Übung auf Jos 7 19-21 berufen konnte — in Sanh. VI 2b wird darauf Bezug genommen —, werden auch die Sadduzäer sie gebilligt haben. Tatsächlich muß diese Übung, wie E. Lohse[19a] aus Tosephta, Sanh. IX 5 (429) wohl mit Recht folgert, in der Zeit vor 70 n. Chr. eingehalten worden sein. (Wenn die Passionsberichte nichts von einem Sühnevotum Jesu vermelden, so ist dies entweder in der Unvollständigkeit dieser Berichte begründet oder darin, daß Jesu Hinrichtung nicht durch jüdische Organe vorgenommen wurde.)

[19a] Märtyrer und Gottesknecht 1955, 42.

Andererseits läßt sich von einigen Mischnasatzungen, die wegen Fehlens einer alttestamentlichen Verankerung von den Sadduzäern sicher abgelehnt worden sind, zeigen, daß sie in der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. nicht in Geltung waren. Hier wäre vor allem die Bestimmung über das 23-Männer-Gericht zu nennen. Diesem »kleinen Synedrium« (Sanh. I 6bc), das an Orten von mindestens 120 bzw. 230 Einwohnern bestanden haben soll (Sanh. I 6e), waren nach Sanh. I 4a die Kapitalsachen vorbehalten. In Sanh. I 6c—d wird versucht, die Zahl 23 aus der Schrift (Num 35 24f 14 27 Ex 23 2) zu begründen, aber dies geschieht mittels einer so gekünstelten Exegese, daß die Sadduzäer, die nur das buchstäbliche AT gelten ließen, ihr ohne Zweifel die Anerkennung versagt haben. Nun besitzen wir tatsächlich Anhaltspunkte dafür, daß diese Mischnabestimmung nicht in Geltung gewesen sein kann. Bei Josephus, Ant. 14, 167 wird ausdrücklich festgestellt, daß Todesurteile nur von dem Synedrium (ὑπὸ τοῦ συννεδρίου), also dem bekannten, großen Synedrium in Jerusalem, verhängt werden durften. Die alleinige Zuständigkeit dieses Synedriums in Kapitalsachen ergibt sich ferner aus der schon erwähnten Tatsache, daß Josephus dem in Galiläa eingerichteten 70-Männer-Synedrium die Blutschuldfälle (τὰς φονικὰς δίκας) vorbehalten hat (Bell. 2, 571). Überhaupt weiß Josephus nichts von 23-Männer-Synedrien. Wohl bezeugt er die Existenz von kleinen Lokalgerichten (vgl. auch Mc 13 9 Mt 10 17), die für unwichtigere Fälle zuständig waren und von ihm als mosaische Einrichtung ausgegeben werden (Deut 16 18 ?), aber diese bestanden nicht aus 23, sondern aus 7 Richtern (Ant. 4, 214. 287; Bell. 2, 571). Zwei weitere Beispiele dieser Art: Die Mischna verbietet, weibliche Verurteilte zu »hängen« (Sanh. VI 5b) und an einem Tag mehr als eine Person zum Tod zu verurteilen (Sanh. VI 5c). Beide Verbote haben keine Grundlage im AT, können also nicht von den Sadduzäern anerkannt worden sein. In der Praxis hat man sich denn auch an diese Verbote schwerlich gehalten, wie die (in ihrem geschichtlichen Wert allerdings zweifelhafte) Überlieferung erkennen läßt, daß unter Simon ben Schetach an einem Tage achtzig Frauen gehängt wurden (Sanh. VI 5c).

IV

Abschließend gilt es noch zu prüfen, ob dieses Ergebnis in Einklang zu bringen ist mit den sonstigen Nachrichten über die Stellung der Sadduzäer im Synedrium.

1. Wenn Josephus berichtet, daß die Sadduzäer zahlenmäßig schwach waren und weit weniger Einfluß auf das Volk hatten als die Pharisäer (Ant. 18, 17) und daß die Sadduzäer nur die Wohlhabenden, die Pharisäer aber die Masse des Volkes auf ihrer Seite hatten (Ant.

13, 298), so denkt er dabei an das Verhältnis der beiden Parteien zum breiten Volk und nicht an die Verteilung ihrer Machtpositionen im Synedrium. Wie Josephus selber sagt (Ant. 18, 17), bekannten sich gerade »die Ersten an Ansehen und Würde« zur sadduzäischen Richtung, also die Persönlichkeiten, die man zuvörderst im Synedrium suchen möchte (vgl. auch Ant. 20, 123 mit Bell. 2, 237).

2. Gleichfalls nicht speziell die Position der Sadduzäer im synedrialen Gerichtswesen hat Josephus im Auge, wenn er schreibt, von den Sadduzäern werde »sozusagen nichts zuwegegebracht, da sie, wenn sie zu Ämtern gelangten, widerwillig und notgedrungen dem beipflichteten, was der Pharisäer sage, weil sie sonst von den Massen nicht geduldet würden« (Ant. 18, 17). Auf diesen Satz geht Schürers oft nachgesprochenes Urteil zurück, daß den tatsächlich größten Einfluß in der römisch-herodianischen Zeit die Pharisäer ausgeübt hätten[20]; Schürer sagt aber nicht, daß er dabei auch an eine pharisäische Vormachtstellung im Gerichtswesen denke. Die Aussage des Josephus bezieht sich ganz offensichtlich nur auf Amtshandlungen kultischer Art, von denen er unmittelbar zuvor (Ant. 18, 15) spricht, wobei er feststellt, daß alle kultischen Verrichtungen, Gebete wie Opfer, nach Anleitung der Pharisäer dargebracht wurden, weil diese um ihrer Tugenden willen beim Volke beliebt waren.

3. Daß das sadduzäische Element des Synedriums der Zeit Jesu wenigstens in gewissen Formalien noch tonangebend war, läßt sich aus der Tatsache erschließen, daß nicht die Pharisäer, sondern die Sadduzäer bis zum Untergang des Synedriums dessen Präsidenten, den Hohenpriester, gestellt haben; das bezeugt nicht nur das NT (Act 5 17), sondern auch Josephus (Ant. 20, 199). Erst die spätere rabbinische Tradition hat das nicht mehr wahr haben wollen und deshalb die Ämter des Präsidenten und des Vizepräsidenten auf die jeweiligen zwei pharisäischen Schulhäupter verteilt (Mischna, Chagiga II 2). Gegen eine Unterschätzung des Einflusses der Sadduzäer innerhalb des Synedriums streitet weiter die Tatsache, daß zwei von den insgesamt drei Gruppen des Synedriums, nämlich die »Hohenpriester« und die »Ältesten« im wesentlichen sadduzäisch orientiert waren[21].

4. Mlle. Jaubert glaubt sich für ihre Hypothese auf die Mitteilung der Fastenrolle berufen zu können, daß an einem 4. (nach anderer Lesart: 14.) Tammus »das Buch der Verordnungen« abgeschafft wurde (Meg. Taanit 4 [§ 12 Lichtenstein]), worunter sie, mit

---

[20] Schürer a. a. O. II 252f.; ebenso 471f. — H. Danby, The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels, JThSt 21 (1919/20), 51—76, spez. 57 bezieht die Aussage des Josephus auf »petty offices depending on popular favour«.

[21] Nachweis bei Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II B, 1929, 96f.

Recht,[21a] einen sadduzäischen Strafkodex versteht. Sie betont, daß die Fastenrolle »besonders archaischen Charakter« trage und jener jährlich zu feiernde Freudentag darin als ein »sehr altes Anniversarium« erscheine[22]. In Wirklichkeit sagt die Fastenrolle über das Alter jenes Jahrtages überhaupt nichts aus. Da die in ihren Hauptteilen kurz vor 70 n. Chr. entstandene Fastenrolle auch Gedenktage enthält, die wenige Jahre vor Entstehung der Schrift eingeführt wurden[23], besteht keine Veranlassung, die Abschaffung des sadduzäischen Strafkodex in besonders alte Zeit zu verlegen. Tatsächlich rechnen Gelehrte wie G. Dalman, H. L. Strack und Joachim Jeremias mit der Möglichkeit, daß der sadduzäische Strafkodex bei Beginn des Aufstandes gegen die Römer im Jahre 66 n. Chr. außer Kraft gesetzt wurde[24], und A. T. Olmstead hält diesen Ansatz für den allein richtigen[25]. Im Hinblick darauf, daß der sadduzäische Strafkodex, wie gezeigt, noch in den dreißiger und vierziger Jahren des 1. Jh.s beachtet wurde, wird man diesem Spätansatz zustimmen müssen.

[21a] Daß es sich bei dem »Buch der Verordnungen« um einen sadduzäischen Strafkodex handelt, ist manchmal bestritten worden, besonders entschieden von R. Leszynsky, Die Sadduzäer 1912, 80, dem sich neuestens P. Winter, On the Trial of Jesus 1961, 68—70, 187f. anschließt. Die weitaus meisten Gelehrten sind jedoch für die Gleichsetzung, so Krochmal, Geiger, Grätz, Hamburger, Schwab, Ginzberg, Finkelstein, Klausner, Krauss, Lauterbach, Lichtenstein, Dalman, Sieffert, Strack, Hölscher, Billerbeck, Bousset-Gressmann, J. Jeremias, Olmstead, Riessler, Holzmeister. Und diese Ansicht dürfte in der Tat die bestbegründete sein. Entscheidend ist zwar nicht, daß bereits der Scholiast die Gleichsetzung vornimmt; denn zum mindesten darin irrt er, daß er die vier rabbinischen Todesstrafen auch den Sadduzäern zuschreibt. Den Ausschlag gibt vielmehr die Tatsache, daß sich eine einleuchtendere Erklärung nicht finden läßt. Das »Buch der Verordnungen« muß, wenn seine Abschaffung als ein geradezu epochales Ereignis empfunden wurde, in der jüdischen Geschichte doch eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Winter a. a. O. 69 meint, es könnte sich um Verordnungen gehandelt haben, die zu irgendeiner Zeit durch eine fremde Regierung erlassen wurden (»imposed at some time by a foreign government«), vermag aber nicht zu sagen, um welche Zeit, welche Regierung und welche Verordnungen es sich gehandelt haben könnte. S. Zeitlin, Megillat Taanit 1922, 83 denkt an Verordnungen der Syrer (I Macc 10), Leszynsky a. a. O. 79f. vermutet, der Scholiast habe seine Quelle mißverstanden; aber bereits H. Lichtenstein, Die Fastenrolle 1931/32, 295f. hat gezeigt, daß diese Erklärungen nicht zu befriedigen vermögen.

[22] NTSt 7 (1960), 27.

[23] Siehe Joachim Jeremias, ZNW 43 (1950/51), 148f.

[24] G. Dalman, Aramäische Dialektproben [2]1927, 42; H. L. Strack, Einleitung in den Talmud [5]1908, 13; Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II B, 1929, 136, Anm. 10.

[25] A. T. Olmstead, Jesus in the Light of History 1942, 184; ders., Journal of Near East Studies 1 (1942), 53f.

5. Die vermutlich um 20 n. Chr. entstandene Assumptio Mosis bezeugt in 7 3-7 mit aller Deutlichkeit, daß im damaligen Judentum die Sadduzäer, mindestens auf gewissen Gebieten, die beherrschende Stellung einnahmen. Der Satz »Es herrschen über sie Verderbliche und Gottlose, die lehren, daß sie selbst gerecht« (7 3), bezieht sich offenbar auf die Sadduzäer; »gerecht« (saddik) ist Anspielung auf ihren Namen[26].

6. Auch ein Überblick über die wechselvolle Geschichte des Machtkampfes zwischen Pharisäern und Sadduzäern führt zu diesem Ergebnis. Unter Herodes d. Gr. hatten die bis dahin stark angeschlagenen Sadduzäer wichtige Positionen zurückerobert. Wie Sieffert in seiner meisterhaften und heute noch nicht überholten Abhandlung »Pharisäer und Sadduzäer«[27] darlegt, hat der König bei Besetzung der Ämter die sadduzäisch Gesinnten vor den Pharisäern begünstigt. »Die Majorität also im Synedrium und in anderen Ämtern, welche unter Salome und Hyrkan II den Pharisäern gehört hatte, muß unter Herodes wieder den Sadduzäern zugefallen sein. So finden wir denn auch unter der direkten römischen Regierung die Hohenpriester, einen hervorragenden Teil des Synedriums und überhaupt die Aristokratie sadduzäisch, daher auch die sadduzäische Partei ganz mit ihrer Lage zufrieden, im sicheren Bewußtsein und hochmütigen Gebrauche ihrer Macht«.

(Abgeschlossen am 15. Januar 1961)

ZUM ESSENISCHEN KALENDER

Von Prof. D. Dr. Karl Georg Kuhn
(Heidelberg, Friesenberg 1a)

I.

In meinem Referat auf dem Deutschen Evangelischen Theologentag, Berlin 1960, habe ich mich unter anderem auch mit den Thesen

[26] P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 1928, 49, 1304.

[27] Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche XV³ (1904), 264—292, spez. 286f. Vgl. auch Klausner a. a. O. 298: »Vom Tode des Johann Hyrkan bis zur Regierung der Schelom-Zion (Alexandra) waren die Sadduzäer die Herren im Lande. Das gilt auch noch für die Zeit des Herodes, soweit dieser überhaupt mit irgend jemand die Herrschaft geteilt hat, und für die Zeit seiner Söhne und der römischen Prokuratoren«. Die Stellung der Sadduzäer unter Herodes erhellt vor allem aus Josephus, Ant. 15, 320—322 (Herodes heiratet um 24 v. Chr. die Tochter Simons, des Sohnes des Boëthos, und macht Simon zum Hohenpriester, der diese Würde bis 5 v. Chr. innehatte) und Ant. 17, 41—44 (Herodes' Bruch mit den Pharisäern 6 v. Chr.).

auseinandergesetzt, die A. Jaubert[1] in bezug auf den essenischen Sonnenjahrkalender zu 364 Tagen aufgestellt hat[2]. A. Jaubert meint, daß dieser Kalender der »alte«, »priesterliche« Kalender am Tempel in Jerusalem war. Er sei dort mindestens schon seit dem Exil in Gebrauch gewesen. Seit der Perserzeit habe das palästinische Judentum statt dieses am Tempel weiterhin in Gebrauch gebliebenen Kalenders für das bürgerliche Leben den babylonischen Kalender eingeführt. Bei diesem richten sich die Monate nach den Mondumläufen. Das Jahr besteht aus 12 Mond-Monaten. Der Ausgleich mit dem Sonnenjahr geschieht durch Interkalation eines 13. Monates jeweils am Ende eines Jahres. Die Interkalation erfolgte zunächst empirisch gemäß der laufenden Beobachtung des Sonnen- und Mondumlaufs, dann nach einem festen Schaltschema, nach dem innerhalb von 8 Jahren 3 Schaltmonate zu interkalieren sind. Später trat an die Stelle dieses 8-jährigen der genauere 19-jährige Zyklus. Bei dem essenischen Kalender sind demgegenüber (wie beim ägyptischen Kalender) die Monate vom Mond unabhängig. Das Jahr besteht aus 12 Monaten zu je 30 Tagen, dazu am Ende jedes Vierteljahres einem Zusatztag. Damit hat jedes Vierteljahr 91 Tage = genau 13 Wochen, jedes Jahr 364 Tage = genau 52 Wochen. Dadurch ist dieser Kalender im Einklang mit der jüdischen 7-Tage-Woche: jedes Jahr und jedes Vierteljahr beginnt mit dem gleichen Wochentag, nämlich mit einem Mittwoch.

A. Jaubert, deren Ansicht nach dieser Kalender also der alte, priesterliche Tempelkalender in Jerusalem war, meint nun, daß der Gegner des »Lehrers der Gerechtigkeit«, des Gründers der essenischen Gemeinde, der in den pescharim von Qumran oft so genannte »Frevelpriester« (d. h. der Makkabäer Jonathan, um 150 v. Chr.), den im profanen Leben bereits verwendeten babylonischen Kalender auch am Tempel in Jerusalem eingeführt habe, an Stelle des bis dahin geltenden »alten«, »priesterlichen« Sonnenjahrkalenders. Der »Lehrer der Gerechtigkeit« habe sich dem widersetzt, jedoch ohne Erfolg, und mußte deswegen mit seinen Anhängern nach Qumran ins Exil gehen, wo er für seine Gemeinde diesen »alten«, »priesterlichen« Kalender beibehielt.

Ich habe demgegenüber in dem genannten Vortrag dargelegt, daß dieser angeblich »alte« Sonnenjahrkalender, den die essenischen Texte von Qumran, das aus den gleichen Kreisen stammende Jubiläenbuch und das astronomische Buch des äthiopischen Henoch bezeugen, nur dann längeren Bestand gehabt haben kann, wenn eine Interkalation zum Ausgleich mit dem tatsächlichen Sonnenjahr für ihn bestand.

---

[1] La date de la Cène, Paris 1957.

[2] Theologische Literaturzeitung 1960, Sp. 654—658.

Denn dieser um der Sabbatheiligung willen mit der Woche in Einklang gebrachte Kalender von 364 Tagen ist gegenüber dem Sonnenjahr um rund 1 ¼ Tag zu kurz. Nach 40 Jahren ist der Kalender gegenüber der gleichen Zahl von Sonnenjahren um 50 Tage zu kurz. Dadurch ist er für jüdischen Gebrauch völlig unmöglich geworden, denn die jüdischen Feste, die ihrerseits streng jahreszeitlich gebunden sind, sind in dieser Differenz von 50 Tagen gegenüber dem Sonnenjahr bereits aus ihrer Jahreszeit herausgefallen.

Die Behauptung eines Funktionierens dieses Kalenders auf längere Zeitstrecken hin ist also nur möglich, wenn zuvor der Beweis für eine Interkalation zum Ausgleich mit dem Sonnenjahr durch literarische Belege aus den Quellen erbracht ist. Von einem solchen Beweis fehlt bisher aber jede Spur. Ich habe in dem genannten Vortrag dargelegt, daß im Gegenteil äth. Henoch 80 2-8 ein Beleg für das Nichtfunktionieren des Kalenders mangels einer Interkalation ist. Darüber hinaus sei verwiesen auf äth. Henoch 74 13-14, wo auf Grund des Jahres von 364 Tagen für die Dauer von 8 Jahren 364 mal 8 gleich 2912 Tage berechnet sind, also ohne jede Interkalation. Für diesen Zeitraum von 8 Jahren hätte aber eine Interkalation bereits von 10 Tagen erfolgen müssen, wenn die Rechnung stimmen soll, aber sie stimmt eben nicht. Aber äth. Henoch 74 12 und andere Stellen bezeichnen ihre Berechnung des Sonnenjahres zu 364 Tagen als »genau richtig« und als »vollständiges Jahr«.

Historisch ist dann die Entwicklung so verlaufen, daß der »Lehrer der Gerechtigkeit« versucht hat, an Stelle des beim Tempel in Jerusalem geltenden (und funktionierenden) babylonischen Kalenders seinen neuen essenischen Kalender um der besseren Sabbatheiligung willen einzuführen. Er konnte sich aber damit nicht durchsetzen, sondern mußte mit seinen Anhängern ins Exil gehen. Denn an einem Tempel kann nur ein Kalender gelten. Im Exil hat seine Gemeinde diesen neuen Kalender zunächst in Gebrauch genommen, hat auch Synchronismen aufgestellt zur Umrechnung der Daten des alten Kalenders auf den neuen essenischen. All dies aber ohne Interkalation. Daran mußte dieser Kalender binnen verhältnismäßig kurzer Zeit scheitern und von der essenischen Gemeinde wieder aufgegeben werden.

II.

Nun hat auch August Strobel in einem Aufsatz »Der Termin des Todes Jesu«[3] unter anderem die Frage des essenischen Kalenders erörtert. Ich lasse hier alle sonstigen Fragen, die zu den Thesen seines Aufsatzes zu stellen sind, beiseite, und gehe nur auf das Problem der Interkalation des essenischen Kalenders ein.

[3] ZNW 1960, S. 69ff.

Strobel sagt mit Recht a. a. O. S. 76, daß die Frage der Interkalation zum Ausgleich mit dem astronomischen Sonnenjahr bei diesem Kalender brennend, aber bis jetzt offen ist. Er meint jedoch, dieses Problem weithin klären zu können. Seine Klärung dieses Problems gibt er auf S. 88—94 seines Aufsatzes. Zunächst bringt er S. 88 die Stelle aus Pirqe Rabbi Eliezer, die schon A. Jaubert, »La date de la Cène«, in ihrem Exkurs S. 142—149 anführt. Dazu habe ich bereits in meinem Aufsatz, Theologische Literaturzeitung 1960, Sp. 655, Anm. 8, das Notwendige gesagt: A. Jaubert ist da einem Trugschluß zum Opfer gefallen. Die Frage eines Kalenders und einer Interkalation ist da gar nicht gemeint, sondern die Beziehung der 7-Tage-Woche zum julianischen Sonnenjahr.

Strobel bringt dann S. 93 und S. 94 seines Aufsatzes zwei angebliche Beweise für eine Interkalation beim essenischen Sonnenjahrkalender zu 364 Tagen. Daß eine solche Interkalation mit Schaltwochen möglich ist, läßt sich einfach errechnen. Man kommt dabei durch das Verhältnis des genau 52 Wochen umfassenden essenischen Sonnenjahrkalenders von 364 Tagen zu dem julianischen Sonnenjahrkalender von 365¼ Tagen mathematisch notwendig[4] auf den 28-jährigen Sonnenzirkel und die Einschaltung von 35 Tagen = 5 Schaltwochen in dieser 28-jährigen Periode. Es bleibt sich dabei gleich, ob man sich die Schaltung so denkt wie Vogt, daß bei 3 Sabbatjahren jeweils eine Woche und beim 4. dann zwei Wochen eingeschaltet werden, oder, wie Strobel meint, daß bei 4 Sabbatjahren jeweils eine Woche eingeschaltet wurde und die 5. Woche immer gleich beim ersten Jahr des 28-jährigen Zyklus. Strobel stellt auch noch die andere Möglichkeit zur Wahl, daß innerhalb eines 28-jährigen Zyklus jeweils im 1., 8., 15., 22. und 28. Jahr je eine Woche eingeschaltet wurde. Praktisch ist es gleich, wie man sich das ausdenkt. Es kommt ja doch allein darauf an, wie faktisch historisch beim essenischen Kalender geschaltet wurde und noch mehr, ob überhaupt bei diesem Kalender eine Interkalation vorgesehen war.

Der erste »Beweis« Strobels auf S. 93 seines Aufsatzes berechnet die Tage zwischen den beiden Daten 22. März 19 n. Chr. (Beginn eines 28-jährigen Sonnenzirkels des essenischen Kalenders) und 7. April 30 n. Chr. (Todestag Jesu), und zwar einmal nach dem julianischen Kalender zu 365¼ Tagen und einmal nach dem essenischen Kalender zu 364 Tagen. Ich lasse dabei völlig beiseite, daß beide Daten durchaus problematisch und mit erheblichen Unsicherheiten und Hypothesen Strobels belastet sind. Hier geht es mir nur um die vergleichende Zeitberechnung zwischen julianischem und essenischem Kalender

[4] Genau ebenso wie durch das Verhältnis der 7-Tage-Woche zum julianischen Sonnenjahr.

für diesen Zeitraum von wenig mehr als 11 Jahren. Dabei ergibt sich nach Strobels Berechnung, daß dieser Zeitraum nach dem julianischen Kalender 4035 Tage umfaßte, nach dem essenischen aber nur 4021 Tage, daß er also beim essenischen Kalender um 14 Tage zu kurz ist. Strobel meint daraus folgern zu können, »daß innerhalb von 11 Jahren des essenischen Sonnenzirkels bereits zweimal 7 Tage interkaliert wurden«[5]. Das ist aber ein typischer Trugschluß. Es stimmt, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß der essenische Kalender durch Interkalation mit dem julianischen in Einklang war. Aber das ist keine Voraussetzung, sondern eben gerade die entscheidende Frage. Was er beweist, ist eben nicht, daß faktisch historisch diese beiden Wochen beim essenischen Kalender innerhalb dieses Zeitraumes interkaliert wurden, sondern daß sie hätten interkaliert werden müssen, um diesen essenischen Kalender mit dem julianischen in Einklang zu halten.

In Wirklichkeit zeigt er damit nur die einfache Tatsache auf, daß der essenische Sonnenjahrkalender von 364 Tagen in diesem Zeitraum von wenig mehr als 11 Jahren gegenüber dem julianischen Sonnenjahr von 365 ¼ Tagen um genau 14 Tage vorging. Die Differenz zwischen julianischem und essenischem Jahr ist ja 1 ¼ Tag, also nach 11 Jahren 13 ¾ Tage. Dazu kommt, daß in diesen 11 Jahren des julianischen Kalenders von 19 bis 30 n. Chr. drei Schaltjahre liegen (20, 24, 28 n. Chr.), daß also in diesem Zeitraum am Ende des 11. Jahres der julianische Kalender gegenüber dem wirklichen Sonnenjahr noch ¼ Tag zuviel hatte. Das ergibt zusammen mit dem Vorgehen des essenischen Kalenders um 13 ¾ Tage genau diese 14 Tage.

Was Strobel also beweist, ist nur, daß der essenische Kalender gegenüber dem julianischen in diesem Zeitraum um genau 14 Tage zu kurz war, und daß man, wie sich leicht berechnen läßt, diese 14 Tage = 2 Wochen beim essenischen Kalender hätte einschalten müssen, damit er mit dem julianischen übereinstimmt. Aber was er beweisen müßte, das wäre, daß diese leicht errechenbare Interkalation tatsächlich historisch beim essenischen Kalender vorgenommen wurde, also irgendwo in den Quellen belegbar ist; dafür aber gibt es keinen Beleg.

Seinen zweiten Beweis für eine Interkalation beim essenischen Kalender knüpft Strobel an eine Stelle der 4Q Mischmarot, die J. T. Milik bekannt gemacht hat, und die er auch im Zusammenhang mit dem essenischen Kalender erörtert[6]. Diese Mischmarot geben die Wocheneinteilung für den Tempeldienst der sich wöchentlich ablösenden Priesterfamilien und zwar in Gegenüberstellung der Daten

---

[5] a. a. O. S. 93.

[6] J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, 1957, S. 71 f.

dafür nach dem üblichen (babylonischen) Kalender und nach dem essenischen Kalender. Dazu die Daten der Festtage innerhalb dieser Wocheneinteilung. Wenn, wie ich meine, der »Lehrer der Gerechtigkeit« versucht hat, um der Sabbatheiligung willen seinen neuen 364-tägigen Kalender am Tempel in Jerusalem einzuführen, dann mußten selbstverständlich zu seiner Einführung solche Synchronismen, wie sie hier vorliegen, für diese wichtigen Funktionen des laufenden Tempeldienstes geschaffen werden. Sie übertragen die Daten des üblichen babylonischen Kalenders in die Daten des neuen essenischen Kalenders. Obwohl diese Synchronismen einen Zeitraum von 3 (bzw. 6) Jahren für den sich wiederholenden Rhythmus der einander wöchentlich ablösenden Priesterfamilien vorsehen, finden sich dennoch keinerlei Angaben, die auf eine Interkalation zum Ausgleich mit dem Sonnenjahr hinweisen[7].

Strobel meint nun (a. a. O. S. 94) aus einer Stelle dieser Mischmarot doch eine Interkalation erschließen zu können. Die Stelle lautet[8]: »Am 6. (= Freitag) in der Yehezq'el-Dienstwoche, dem 29. entsprechend (= 29. Shebat des offiziellen Kalenders), am 22. des XI. Monats.«

Milik (a. a. O. S. 71f.) interpretiert dies so: Der 22. des XI. Monats (des ersten Jahres des essenischen Kalenders), der auf einen Freitag der Dienstwoche von Yehezq'el fällt, entspricht dem 29. (also letzten) Tage des XI. Monats (Shebat) des luni-solaren (babylonischen) Kalenders.

Strobel meint nun, das angegebene Datum könne sich nur auf ein Fest beziehen, und sagt: »Für den Shebat kommen nach zeitgenössischen Kalenderparallelen allein in Frage der Zimmuth-Pesach-Tag der Samaritaner (= immer 60 Tage vor dem Passa liegend) und der 14./15. Adar des offiziellen Lunarkalenders (im Schaltjahr ebenfalls 60 Tage vom Passa abstehend).« Aber der 14./15. Adar ist ja in jedem Fall unmöglich, weil der Text eindeutig den 29. Shebat als das entsprechende Datum nach dem offiziellen Kalender angibt. Und daß es sich hier um ein dem Zimmuth-Pesach-Fest der Samaritaner entsprechendes Fest handle, das 60 Tage vor dem Passa lag, ist eine rein hypothetische Annahme von Strobel. Aber mit ihrer Hilfe rechnet er dann so: Nach dem essenischen Kalender sind es vom 22. XI. bis zum Passa (14. I.) 53 Tage. Es müssen aber 60 Tage sein. Also ist am Ende dieses ersten essenischen Jahres eine Woche = 7 Tage eingeschaltet worden.

Strobels Annahme eines Abstandes dieses 22. XI. des essenischen Kalenders vom Passa um 60 Tage stimmt aber nicht zum

---

[7] Milik a. a. O. S. 73.

[8] Ich zitiere sie in der deutschen Wiedergabe von Strobel a. a. O.

Text der Stelle. Diese bietet ja einen Synchronismus: Der 22. XI. des essenischen Jahres ist derselbe Tag (für Strobel also: dasselbe Fest), wie der im Text angegebene 29. Shebat des offiziellen Kalenders. Strobels Voraussetzung der 60 Tage Abstand vom Passa müßte dann auch für dieses synchrone Datum gelten. Nach dem offiziellen Kalender liegt aber der 29. Shebat im normalen Jahr 44 Tage vor dem Passa und in einem Jahr mit Schaltmonat über 70 Tage vor dem Passa. Die Voraussetzung, 60 Tage Abstand vom Passa, wird also für den im Text gegebenen 29. Shebat des offiziellen Kalenders in keinem Fall erfüllt. Damit wird sie auch hinfällig für das in Synchronismus dazu stehende Datum des 22. XI. des essenischen Kalenders. Mit der Voraussetzung fällt auch Strobels Folgerung, Interkalation des essenischen Kalenders.

Es kann also keine Rede davon sein, daß »jede Debatte sich erübrigt«, wie Strobel schreibt. Im Gegenteil. Seine Argumentation ist ein Fehlschluß.

Es bleibt dabei, daß jede Spur einer Interkalation beim essenischen Kalender fehlt. Durch Berechnungen läßt sich da nichts beweisen, sondern allein durch eindeutige Textbelege aus den Quellen. Und die gibt es nicht.

III.

Auch A. Jaubert geht in einem Aufsatz »Jésus et le calendrier de Qumrân«[9] wiederum auf diese Frage ein. Auch dieser Aufsatz zeigt wiederum deutlich, daß die zentrale These, um die es A. Jaubert geht, die ist: Jesus hat gemäß dem »alten«, »priesterlichen« Kalender am Dienstagabend das Passamahl als letztes Mahl mit seinen Jüngern gehalten und wurde in derselben Nacht verhaftet. Gekreuzigt wurde er aber am Freitag, 14. Nisan als dem Passatag nach dem offiziellen Kalender. Während sie aber ursprünglich diese These in der Form vertreten hat, daß dieser Dienstagabend der 14. Nisan nach dem alten, priesterlichen (d. h. also dem essenischen) Kalender war, und daß sich Jesus eben nach diesem Kalender richtete, hat sie in dem genannten Aufsatz ihre These erheblich modifiziert, und zwar eben auf Grund der großen Schwierigkeiten, die das faktische Fehlen einer Interkalation beim essenischen Kalender für die Möglichkeit seines Gebrauchs über einen längeren Zeitraum hin darstellt. Nun sagt sie, daß der im Jubiläenbuch vorliegende Kalender, d. h. also der eigentliche essenische Kalender, mit einem Sonnenjahr von 364 Tagen = genau 52 Wochen die »ideale orthodoxe Form« dieses heiligen Kalenders darstellte. A. Jaubert meint, daß dieser Kalender bestimmt war, die liturgischen Tage der Woche zur Geltung zu bringen, die

[9] New Testament Studies, Vol. 7, 1960, S. 1—30.

ihrerseits tatsächlich und traditionsgemäß innegehalten worden seien (wie z. B. der Dienstagabend für den Passaabend). Ich meine dagegen, dieser essenische Kalender wurde geschaffen, um den Einklang herzustellen mit der 7-Tage-Woche, wodurch dann zwar niemals mehr ein Fest auf den Sabbat fiel, wodurch er aber — ohne daß seine Urheber sich dessen bewußt waren — in eine von Jahr zu Jahr sich steigernde Differenz mit dem tatsächlichen Sonnenjahr geriet. Nun sagt A. Jaubert, daß dieser Kalender auch in der Form eines »idealen Kalenders« erscheinen konnte, dem man sich »annähern« mußte, wobei man aber zugleich auch »Angleichungen« suchte, um ihn mit dem tatsächlichen Sonnenjahr in Einklang zu halten. Man hat also, so meint sie, diesen Kalender von 364 Tagen nicht mehr beibehalten angesichts seiner Diskrepanz zum Sonnenjahr, hat aber doch noch in gewissen Kreisen von Frommen wenigstens festgehalten an bestimmten liturgischen Wochentagen dieses »alten« Kalenders (wie z. B. am Dienstagabend für das Passa): »Il est dans la logique des choses que des groupes de pieux soient restés attachés — indépendamment du cadre de 364 jours — au moins à certains jours vénérables de ce calendrier ancien.«[10] So ist A. Jaubert der Meinung, daß Jesus das Passamahl am Dienstagabend feierte entsprechend einer »gemilderten Form« dieses alten priesterlichen Kalenders, bei der es nicht mehr diesen Kalender selbst gab, sondern nur noch die Innehaltung bestimmter liturgischer Wochentage. »Il nous a paru très probable que c'est sous des formes mitigées — conservation de certains jours liturgiques — que le calendrier sacerdotal ancien avait survécu au temps de Jésus, au moins en dehors des milieux qumrâniens.«[11]

Es ist nicht recht verständlich, wie man sich die Innehaltung »liturgischer Tage« für jährlich wiederkehrende Feste vorstellen soll. Auf der einen Seite gibt es liturgische Tage, wie den jüdische Sabbat, den christliche Sonntag, die wöchentlichen Fastentage. Sie kehren wöchentlich wieder und sind demgemäß von einem Kalenderdatum (gleichgültig, nach welchem Kalender) unabhängig. Andererseits hat das Judentum seine jährlich wiederkehrenden Feste, Passa, Wochenfest, Laubhüttenfest usw. Diese sind aber an ein Kalenderdatum gebunden und nicht an einen Wochentag. Einerlei nun, nach welchem Kalender man rechnet, so fällt jedenfalls das betreffende Kalenderdatum im Wechsel der Jahre auf verschiedene Wochentage. Die einzige Ausnahme bildet der essenische Kalender, weil bei ihm eben 7-Tage-Woche und Sonnenjahr künstlich in Einklang gebracht sind. Dadurch fiel bei ihm Jahr für Jahr das gleiche Kalenderdatum, also das gleiche Fest, auf den gleichen Wochentag.

---

[10] a. a. O. S. 4.

[11] a. a. O. S. 22.

Wie soll man sich dann aber das Festhalten an einem bestimmten Wochentag für ein jährlich wiederkehrendes Fest denken, unabhängig von dem Rahmen des mit der Woche in Einklang stehenden 364-tägigen Jahres, also unabhängig vom essenischen Kalender? Die Tora schreibt für den Passaabend das Datum des 14. Nisan vor, aber natürlich keinen Wochentag. Es ist für einen frommen Juden oder irgendwelche »Gruppen von Frommen« unmöglich, den Passaabend entgegen der Tora an einem anderen Datum als dem 14. Nisan (nach dem jeweils gebräuchlichen Kalender) zu feiern. Wie sollen Kreise jüdischer Frommer und mit ihnen Jesus den Passaabend immer an einem Dienstag als einem »liturgischen Tag« gefeiert haben, und zwar wie A. JAUBERT jetzt meint, unabhängig vom essenischen Kalender, bei dem als einzigem der 14. Nisan immer ein Dienstag ist? Dann hätten sie also den Passaabend immer dienstags gefeiert entgegen dem im Gebrauch befindlichen Kalender, gemäß dem dieser Dienstag, nach A. JAUBERT im Falle Jesu, erst der 11. Nisan war. Das geht gegen die Tora. Denn die Tora spricht nicht vom Dienstag, sondern vom 14. Nisan.

Das Ausweichen vor der logischen Konsequenz durch die These, Jesus habe am Dienstagabend das Passa gefeiert, unabhängig vom essenischen Kalender, nur um eines angeblich traditionellen, tatsächlich aber völlig hypothetischen »liturgischen Wochentages« für den Passaabend willen, ist nicht möglich. Die These von A. JAUBERT — Passa am Dienstagabend — wäre nur möglich, wenn nachgewiesen würde, daß Jesus sich dabei nach dem essenischen Kalender richtete. Und dieser Nachweis hängt wieder daran, daß die Verwendung dieses Kalenders und sein Funktionieren über einen längeren Zeitraum hinweg nachgewiesen würde, d. h. an dem Nachweis durch Quellenbelege für eine faktisch historisch erfolgte Interkalation beim essenischen Kalender zur Angleichung an das wirkliche Sonnenjahr. Dafür fehlt aber jeder Beleg.

(Abgeschlossen am 31. Oktober 1960)

Εἰ NACH EINEM AUSDRUCK DES WISSENS ODER NICHTWISSENS JOH 9_{25}, ACT 19_{2}, I COR 1_{16}, 7_{16}

Von cand. theol. Chr. Burchard
(Kloster Loccum üb. Wunstorf)

G. D. KILPATRICK und J. JEREMIAS haben vor einigen Jahren die »Geschichte von Joseph und Aseneth« (JA) wieder in das Gespräch

gebracht und auf ihr vorchristliches Alter hingewiesen[1]. Seitdem ist die Schrift mehrfach beachtet worden[2]. Jeremias hat auch den Anfang dazu gemacht, sie für das neutestamentliche Griechisch auszuwerten, ähnlich wie seinerzeit den griechischen Henoch[3]. Dazu ein paar Ergänzungen.

I

JA 54, 12f. regte Jeremias zu einer neuen Auslegung von I Cor 7 16 an[4]. Der Erzählungszusammenhang ist so: Nachdem Joseph Aseneths Kuß zurückgewiesen hatte, weil sie Heidin war, und sie sich nur um so mehr in ihn verliebt hatte, machte sie sich selbst Mut, den jüdischen Gott anzurufen. Dabei betete sie u. a. 54, 10—14: λοιπὸν τολμήσω κἀγὼ ἡ ταπεινή, καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτόν . . . Τίς γὰρ οἶδεν εἰ ὄψεται τὴν ταπείνωσίν μου ταύτην, καὶ τὴν ἐρήμωσιν τῆς ἐμῆς ψυχῆς, καὶ οἰκτειρήσει με; Jeremias sah, daß τίς γὰρ οἶδεν εἰ hier nicht, wie die wörtliche Übersetzung nahelegt, resignierend gemeint sein kann (»wer weiß denn, ob«), sondern »vielleicht« heißen muß (»wer weiß«)[5], „vielleicht" nicht im Sinne einer Möglichkeit, sondern der Zuversicht. Tatsächlich heißt τίς οἶδεν εἰ in LXX immer so, und zwar wird damit wörtlich (אִם) מִי יוֹדֵעַ wiedergegeben[6]. Man kommt mit diesem Ausdruck

---

[1] G. D. Kilpatrick, The Last Supper, The Expository Times 64 (1952/53), 4f.; J. Jeremias, The Last Supper, ebd. 91f. Beide setzen JA in das 1. Jh. v. Chr. Die Datierungsfrage müßte aber einmal umfassend aufgerollt werden. — Text: P. Batiffol, Le livre de la Prière d'Aseneth, in: Studia Patristica 1—2, Paris 1889—1890 (nach Seite und Zeile zitiert).

[2] Vgl. J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Cor 7 16), in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag (BZNW 21), Berlin 1954 = ²1957, 255—260; W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 3), Tübingen 1957, 169—171 u. ö.; K. G. Kuhn, The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran, in: K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, New York 1957 = London 1958, 74—77, 261f.; Repas cultuel essénien et cène chrétienne, in: Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg, 25—27 mai 1955, Paris 1957, 75—92; O. Betz, Geistliche Schönheit. Von Qumran zu Michael Hahn, in: O. Michel-U. Mann, Die Leibhaftigkeit des Wortes (A. Köberle-Festschrift), Hamburg 1958, 71—86; J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958, 39—41; Die Abendmahlsworte Jesu³, Göttingen 1960, 27f.; M. Philonenko, Le »Testament de Job« et les Thérapeutes, Semitica 8 (1958), 41—53.

[3] J. Jeremias, Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes, ZNW 36 (1937), 115—124.

[4] Jeremias, Die missionarische Aufgabe, a. a. O.

[5] So die syrische Übersetzung (u. S. 77): *dlm' nḥwr*.

[6] M. Impf. ohne אִם = εἰ m. Ind. Fut. II Sam 12 22; Joel 2 14; Jo 3 9. אִם m. Perf. = εἰ m. Ind. Aor. Esth 4 14. Sonst hat LXX τίς οἶδεν εἰ nur noch in der abhän-

auch im Deutschen zurecht, wenn man εἰ mit »ob nicht« übersetzt. Im Griechischen ist diese Verwendung von εἰ nicht unklassisch. Sie begegnet auch sonst in abhängigen Fragen nach Ungewißheitsausdrücken[7]. Die Wendung ist eine Doppelfrage, deren erster Teil fehlt.

Mit Hilfe dieser Beobachtung kehrte Jeremias das übliche Verständnis von I Cor 7 16 um. Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; wurde gewöhnlich (und im Zusammenhang mit v. 15 auch nicht ohne Sinn) als Ausdruck der Resignation verstanden: Wenn der ungläubige Teil einer Mischehe sich scheiden lassen will, soll der gläubige sich nicht dagegen sträuben; der Christ ist zum Frieden berufen und nicht dazu, sich zu streiten[8], um so mehr, als es ganz unsicher ist, ob der gläubige Teil jemals seinen Ehegatten bekehren kann. Wenn man aber τί γὰρ οἶδας εἰ nach Analogie von τίς οἶδεν εἰ als »vielleicht« verstehen darf, dann drückt I Cor 7 16 Zuversicht aus: Der christliche Teil einer Mischehe ist nicht verpflichtet, auf der Ehe zu bestehen, wenn der heidnische sich scheiden lassen will; aber eigentlich ist er zum Frieden (im gleichen Glauben) mit allen Menschen berufen, um so mehr, als vielleicht der gläubige Ehegatte den ungläubigen bekehrt. v. 15c ist also nicht mehr die Begründung von v. 15ab, sondern eine Einschränkung, und v. 15ab ist ein Zugeständnis, das Paulus aber gleich wieder aufhebt. Freilich heißt es I Cor 7 16 τί γὰρ οἶδας (2. Pers.), in den Belegen aus JA und LXX τίς (γὰρ) οἶδεν (3. Pers.). Jeremias fragt sich, ob das nicht gegen seine Auffassung spricht. Epiktet benutzt aber mehrmals πόθεν (οὖν) οἶδας (εἴσῃ) εἰ (2. Pers.) ebenfalls im Sinn von »vielleicht«[9]. Der Unterschied der Person scheint also keinen Bedeutungsunterschied zu bedingen.

Jeremias' Beobachtung leuchtet ein. Zwei kleine Ergänzungen sind möglich. 1. Jeremias stützte sich auf Batiffols griechische JA-Ausgabe, die vier griechische Handschriften und die syrische Übersetzung verarbeitet. Inzwischen sind aber weitere griechische Hand-

---

gigen Doppelfrage Qoh 2 19 καὶ τίς οἶδεν εἰ (η א A 1 Min.) σοφὸς ἔσται ἢ ἄφρων, MT וּמִי יוֹדֵעַ הֲחָכָם יִהְיֶה אוֹ סָכָל.

[7] Jeremias 257, Anm. 8, vgl. etwa R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II², Hannover 1870, 1032f., § 587, 21.

[8] Jeremias 259f. meint, εἰρήνη v. 15 müsse bei resignierender Auffassung von v. 16 als »Seelenfrieden« begriffen werden, wie es z. B. J. Weiss, Der erste Korintherbrief, Göttingen 1910, 183 tatsächlich tat, und schon das spräche gegen sie. Man kommt aber auch mit Jeremias' eigener Deutung »Frieden untereinander« durch, wenn man χωριζέσθω als »sträube dich nicht« auffaßt. Von hier aus läßt sich offenbar gegen die resignierende Deutung nicht viel einwenden.

[9] Jeremias 257f.: Epiktet, Dissertationes II 20, 28—31 (H. Schenkl, Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, Leipzig 1916, 200f.); II 22, 31 (211,17—21); II 25, 2 (226, 11f.).

schriften bekannt geworden. Außerdem gibt es JA noch in anderen alten Übersetzungen. Da hagiographische Texte oft sehr zerschrieben sind, sollte man sich an Hand eines breiteren Überlieferungsbildes vergewissern, daß die Wendung τίς γὰρ οἶδεν εἰ JA 54, 12f. nicht sekundär ist. Für JA 54, 10—15 sieht das Bild so aus[10]:

a	λοιπον[11]	τολμησω	καγω η ταπεινη[12]	
b		τολμησω		
c		τολμησω		
Syr		*mmrḥ' 'n'*		
Arm	*ew ard*	*hamarjakeçayç*		
L 1	*iccirco*	*audebo*		

a	και	επιστρεψω	προς	αυτον	και	καταφευξομαι	επ'	αυτον
b	και	επιστρεψω	προς	αυτον				
c	και	επιστρεψω	προς	αυτον				
Syr		*d'hpwk*	*lwth*			*wmtgws'*	*'n'*	*bh*
Arm	*ew*	*darjayç*	*aṙ*	*na*		*apawên*	*arariç*	*zna*
L 1	*et*	*convertar*			*et*	*confugiam*	*ad*	*eum*

a	και	εξομολογησομαι	αυτω	πασας	τας
b	και	εξομολογησομαι	αυτω		τας
c	και	εξομολογησομαι	αυτω	πασας	τας
Syr		*wmwdj' 'n'*	*lh*		
Arm	*ew*	*xostovan elêç*	*nma*	*zamenayn*	
L 1	*et*	*deferam (deseram* codd.*)*		*omnia*	

---

[10] a = Vaticanus gr. 803, 11/12. Jh. (Batiffols Text, nach der Handschrift durchgesehen). b = Bukarest, Biblioteca Academiei Române, Gr. 966, f.130v/b, 21—26, 17. Jh. (Mikrofilm durch die Freundlichkeit der Bibliothek im Austausch). c = Jerusalem, Griechisches Patriarchat, Panhagios Taphos 73, p. 291, 9—13, 17. Jh.; Saba 389, 17. Jh. Syr = E. W. Brooks, Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta I (CSCO, Scriptores Syri, III 5, Textus), Paris 1919, 33, 17—21 (auf Grund von London, British Museum, Add. 17202, um 600, und dessen Abschrift Add. 7190, 12. Jh.). Arm = S. Yovsêp'eanç, T'angaran hin ew nor naxneaç I. Ankanon girk' hin ktakaranaç, Venedig 1896, 168, 4—10. L 1 = Batiffol 100, 4—7 (auf Grund von Cambridge, Corpus Christi College 424, 12. Jh., und 288, 13. Jh.). In den Handschriften Vat. Pal. gr. 17, 11/12. Jh. (Batiffol B), und Oxford, Bodl. Libr., Barocc. gr. 147, 15. Jh. (Batiffol D), in der slawischen und der unten S. 79 zitierten, bisher unbekannten zweiten lateinischen Übersetzung fällt der Abschnitt in eine Lücke.

[11] λοιπον a (L 1?) ist vielleicht eine Gräzisierung, wie sie für a typisch zu sein scheinen. *ew ard* Arm deutet auf ursprüngliches και νυν.

[12] καγω η ταπεινη a ist kaum zu halten, da es nicht gestützt wird.

a	αμαρτιας	μου	και	εκχεῶ[13]	την
b	αμαρτιας	μου	και	εκχεῶ	την
c	αμαρτιας	μου	και	εκχεῶ	την
Syr	*ḥṭ̈ḥj wšḳlwtj*			*wb'wtj mqrb' 'n'*	
Arm	*meł̇s*	*im*	*ew*	*heł̇iç̣*	
L 1	*peccata*	*mea*	*et*	*effundam*	

a	δεησιν	μου	επ'	αυτον	και	ελεησει
b	δεησιν	μου	ενωπιον	αυτου[14]		
c	δεησιν	μου	προς	αυτον		
Syr			*qdmwhj*			
Arm	*zpał̇atans*	*im*	*aṙaǰi*	*nora*	*ew*	*ołormesç̣i*
L 1	*orationem*	*meam*	*in conspectu*	*eius*		

a	μου την αθλιοτητα	τις γαρ[15]	οιδεν	ει	
b		τις	οιδε	τυχων	και
c		τις	ειδεν	ει	
Syr		*ddlm'*			
Arm	*inj*	*o*	*gitê*	*et'e*	
L 1		*quis*	*scit*	*si*	

a	οψεται	την	ταπεινωσιν	μου	ταυτην[16]
b	οψεται			μου	
c	οψεται	την	ταπεινωσιν	μου	ταυτην
Syr	*nḥwr*		*bšw'bdh*		*d'mth*
Arm	*hayi*		*i taṙapans*	*im*	
L 1	*videbit*		*me desolatam*		*ita*

a	και	την	ερημωσιν
b		την	ερημωσιν
c	και	την	ερημωσιν
Syr			
Arm	*t'erews hayesç̣i*		*yamayut'iwns*
L 1			

a	της εμης	ψυχης	και	οικτειρησει	με	
b	ταυτην		και	οικτειρηση	με	
c	της εμης	ψυχης	και	οικτειρησει	με	(> Panh. T. 73)
Syr				*wntrḥm*	*'lj*	
Arm			*ew*	*gt'asç̣i*	*yis*	
L 1			*et*	*miserebitur*	*mei*	

---

[13] Batiffol 54, 12 ἐκχέω ist Druckfehler. Vatic. gr. 803 hat das von b c Arm L 1 und dem Kontext verlangte Futur ἐκχεῶ.

[14] ενωπιον αυτου b Syr Arm L 1 wird ursprünglich sein. a c gräzisieren.

[15] γαρ a könnte Gräzisierung sein, weil es sonst nicht gestützt wird.

[16] ταυτην a c wird ursprünglich sein, vgl. *ita* L 1 und ταυτην hinter την ερημωσιν b.

a		οψεται δε και[17]	την	ορφανειαν
b				
c	και	οψεται	την	ορφανιαν
Syr				
Arm	*o gitê et'e*	*tescê*		*zołbumn*
L 1	*aut*	*videbit*		*orphaniam*

a	της	εμης ταλαιπωριας και παρθενιας[18]	
b			
c	της	εμης	παρθενιας
Syr			
Arm		*im*	
L 1		*meam* (*istam* C. C. C. 288)	

a	και	υπερασπιει[19]	μου
b			
c	και	υπερασπιει	μου
Syr			
Arm	*ew*	*awgnescê*	*inj*
L 1	*et*	*proteget*	*me*

JA 54, 10—15 lautete also ursprünglich etwa:

και νυν τολμησω και επιστρεψω προς αυτον
και καταφευξομαι επ' αυτον
και εξομολογησομαι αυτω πασας τας αμαρτιας μου
και εκχεῶ την δεησιν μου ενωπιον αυτου
και ελεησει μου την αθλιοτητα
τις (γαρ) οιδεν ει οψεται την ταπεινωσιν μου ταυτην
και την ερημωσιν της εμης ψυχης
και οικτειρησει με
και οψεται την ορφανιαν της εμης παρθενιας
και υπερασπιει μου.

Die Wendung τίς (γὰρ) οἶδεν εἰ ist textkritisch nicht anfechtbar.

2. τίς (γὰρ) οἶδεν εἰ o. ä. »vielleicht« (als Ausdruck der Zuversicht) kommt noch öfter vor, als Jeremias angibt. LXX gibt nur noch einen Beleg her. Tobit sagt in seinem Dankgebet am Ende des Buches 13 8 BA (in ℵ fehlen vv. 8-11 ab): ἐπιστρέψατε, ἁμαρτωλοί, καὶ ποιήσατε δικαιοσύνην ἐνώπιον αὐτοῦ· τίς γινώσκει εἰ θελήσει ὑμᾶς καὶ ποιήσει ἐλεημοσύνην ὑμῖν; Vier Belege stehen in Pseudo-Philos Liber antiquitatum biblicarum. Amram, Moses Vater, schließt 9 6

[17] δε και a dürfte wieder Gräzisierung sein. και (οψεται) c (vgl. *aut* L 1) ist wohl ursprünglich. *o gitê et'e* Arm wiederholt τις οιδεν ει.

[18] της εμης παρθενιας a c kann ursprünglich sein. ταλαιπωριας a paßt schlecht zu ορφανια als Nomen regens und ist wohl sekundär.

[19] Batiffol 54, 15 ὑπερασπίσει ist Fehler. Vatic. gr. 803 hat wie c ὑπερασπιεῖ.

eine Rede so: *si potuerimus non proiciemus fructum ventris nostri. Et quis scit si pro hoc zelabitur Deus, ut liberet nos de humiliatione nostra?*[20] Cenez fordert nach seiner Auslosung zum Princeps Israels die Sünder im Volk auf, freiwillig ihre Sünden zu bekennen (worauf sie verbrannt werden sollen) 25 7: *et nunc renunciate nobis nequicias vestras et adinventiones. Et quis scit quoniam si dixeritis veritatem nobis, et si modo moriamini miserebitur tamen vobis Deus cum vivificabit mortuos*[21]. Als Sisera anrückt, sammelt sich Israel auf dem Gebirge Juda und beschließt 30 4: *et nunc venite ieiunemus septem diebus a viro usque ad mulierem, et a minimo usque ad lactentem. Et quis scit si replacabitur Deus hereditati sue, ut non dispergat plantationem vinee sue*[22]. Als die Ammoniter Israel bedrängen, bittet man Jephtha 39 3: *veni, principare populo. Quis enim scit si propterea servatus es in dies istos, aut propterea liberatus es de manibus fratrum tuorum ut principeris in tempore hoc populo tuo*[23]. Zwar steht auch hier die Wendung nicht in der 2. Person. Doch zeigen die Belege aus Pseudo-Philo, daß die Redensart jedenfalls in der 3. Person nicht nur im Übersetzungs- (LXX) und im Judengriechischen (JA) lebendig war, sondern auch noch im Hebräischen des späten 1. Jh.s n. Chr., als der Liber antiquitatum entstand[24].

II

Auch in JA 69, 15 καὶ νῦν σὺ γινώσκεις εἰ fällt das εἰ auf. Doch zunächst der Text JA 69, 13—16[25]. Aseneth erzählt Joseph von der Himmelserscheinung, die ihr die Aufnahme bei Gott zusagte und die Hochzeit mit Joseph versprach:

a		ειπε δε[26]	ο	ανθρωπος
b	και	ειπε	μοι ο	ανθρωπος
Syr		*w'mr*	*lj*	
Arm	*ew*	*asaç*	*çis*	
L 1	*et*	*dixit*	*mihi*	
L 2	*dixitque*		*mihi*	*homo ille*

[20] G. Kisch, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame, 10), Notre Dame, Indiana, 1949, 138, 10—12.

[21] Kisch 181, 18—21. [22] Kisch 199, 4—8.

[23] Kisch 217, 15—18. [24] Kisch 15—18.

[25] Abkürzungen wie in Anm. 10. b = Bukarest, f. 134v/a, 8—13. Syr = Brooks 43, 2—5. Arm = Yovsêp'eanç 184, 9—12. L 1 = Batiffol 107, 23—26. L 2 = Uppsala, Universitätsbibliothek C 37, f. 129r, 11—13, 13. Jh. Der Satz fällt in den oben herangezogenen Handschriften c, in Batiffols B und D und in der slawischen Übersetzung in eine Lücke.

[26] ειπε δε a gräzisiert wahrscheinlich. και ειπε b Syr Arm L 1 L 2 wird ursprünglich sein.

a	πορευσομαι και[27]	προς	Ιωσηφ	οπως[28]	λαλησω	
b	πορευσομαι και	προς	Ιωσηφ	και	λαλησω	
Syr	*d'zl 'n' 'p*	*lwt*	*Jwsp*		*wmmll 'n'*	
Arm	*gnaçiç*	*aṙ*	*Yovsêp'*	*ew*	*xawseçayç*	
L 1	*pergam*	*ad*	*Ioseph*	*et*	*loquar*	
L 2	*ibo*	*ad*	*Ioseph*	*et*	*loquar*	

a	εις τα	ωτα	αυτου	περι	σου[29]		τα ρηματα	μου
b	εις τα	ωτα	αυτου	περι	σου		τα ρηματα	μου
Syr	*lh*			*pïgm'*	*hljn*		*'ljkj*	
Arm	*yakanǰs*		*nora*	*zbans*	*im*		*vasn k'o*	
L 1	*in*	*auribus*	*eius*	*de*	*te*		*verba*	*mea*
L 2	*in*	*auribus*	*eius*	*de*	*te*	*omnia*	*uerba*	*mea*

a	και	νυν	συ	γινωσκεις	κυριε	
b	και	νυν		γινωσκεις	κυριε	
Syr		*whš'*	*'nt*	*jd' 'nt*	*mrj*	
Arm	*ew*	*ayžm*	*du*	*čanačes*	*têr*	*im*
L 1	*et*	*nunc*		*cognoscis*	*domine*	*mi*[30]
L 2	*et*	*nunc*	*tu*	*cis (!)*	*domine*	*mi*

a	ει	εληλυθε	προς σε[31]		ο ανθρωπος	εκεινος
b	ει	εισεληλυθεν	προς σε		ο ανθρωπος	εκεινος
Syr	*'n*	*'t'*	*gbr'*		*lwtk*	
Arm	*et'e*	*ekn*	*ayrn ayn*		*aṙ k'ez*	
L 1	*si*	*venit*	*angelus domini*		*ad te*	
L 2	*an*	*uenerit*	*homo ille*		*ad te*	

a	και ει[32]	λελαληκε	σοι	περι	εμου
b	και	ελαλησαι	σοι	περι	εμου
Syr		*wmll*	*lk*	*'lj*	
Arm	*ew*	*xawseçaw*	*end k'ez*	*zbans*	*im*
L 1	*et*	*locutus est*	*tibi*	*de*	*me?*
L 2	*et an*	*locutus sit*	*tibi d. (!)*	*de*	*me*

---

[27] και a b Syr wird ursprünglich sein, obwohl es in Arm L 1 L 2 fehlt.

[28] οπως a statt και b Syr Arm L 1 L 2 ist vermutlich wieder Gräzisierung.

[29] Ob περι σου ursprünglich vor (a b L 1 L 2) oder hinter τα ρηματα μου (Syr Arm) stand, bleibt offen.

[30] *(domine) mi* Syr Arm L 1 L 2 sieht ursprünglich aus, obwohl es in a b fehlt.

[31] Ob προς σε ursprünglich vor (a b) oder nach ο ανθρωπος εκεινος (Syr Arm L 1 L 2) stand, bleibt offen.

[32] ει a L 2 ist vielleicht ursprünglich, obwohl es sonst nicht gestützt wird, vielleicht auch das Perfekt λελαληκε a (die Übersetzungen geben hier nichts her) wegen des parallelen Perfekts εληλυθε.

JA 69, 13—16 lautete also ursprünglich etwa:

και ειπε μοι ο ανθρωπος
πορευσομαι και προς Ιωσηφ
και λαλησω εις τα ωτα αυτου περι σου τα ρηματα μου
και νυν[33] συ γινωσκεις κυριε μου
ει εληλυθε προς σε ο ανθρωπος εκεινος
και λελαληκε σοι περι εμου.

JA 69, 15 σὺ γινώσκεις εἰ bedeutet nicht »du weißt, ob«. Der Ausdruck wäre dann zweifelnd gemeint. Er paßt aber besser in den Zusammenhang, wenn man ihn beschwörend versteht: »Du weißt doch, daß«[34]. Das εἰ leitet keine Ungewißheitsaussage ein, sondern eine Tatsachenbehauptung, die nur insofern relativiert ist, als sie nicht vom Subjekt des übergeordneten Satzes stammt. Im Deutschen entspricht dem εἰ ein »daß«.

Das gleiche »faktische« εἰ muß man nun m. E. auch an den drei neutestamentlichen Stellen annehmen, wo εἰ einen einfachen abhängigen Fragesatz nach einem (verneinten) Verb des Wissens oder Hörens einleitet. Auch hier geht es nicht um Ungewißheiten, sondern um Tatsachen (und zwar solche, die das Subjekt des übergeordneten Satzes ablehnt). Joh 9 25 antwortet der geheilte Blinde auf den Vorwurf der »Juden«, ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν: εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα· ἓν οἶδα, ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. Das kann Zweifel sein: »Ob er Sünder ist, weiß ich nicht (und ist mir gleich). Eins weiß ich . . .». So verstehen die Kommentare durchweg. Aber es würde gut in den Zusammenhang passen, in dem entschiedenes Wissen oder Nichtwissen eine Rolle spielt (vgl. 9 12. 20 f. 24. 29. 30 f.), und auch zu der späteren Feststellung des Blinden, ein so Heilkräftiger könne kein ἁμαρτωλός sein (9 31-33), wenn man übersetzt: »Davon, daß er Sünder sein soll, weiß ich nichts«.

I Cor 1 16 λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα wird gewöhnlich übersetzt: »Im übrigen weiß ich nicht, ob ich noch jemand anders getauft habe«. Warum Paulus das bald nach seinem 18monatigen Aufenthalt in Korinth nicht mehr wußte, leuchtet aber nicht recht ein, um so weniger, als er sich an seine Täuflinge Krispus, Gaius und Stephanas (samt οἶκος) mit Namen erinnert. W. Bauer hat das wohl gespürt, wenn er meint, οἶδα spiele an dieser Stelle in die Bedeutung »ich erinnere mich nicht« hinüber[35]. Aber auch das heißt, daß Paulus

[33] Vgl. Jeremias, Beobachtungen, 119f.

[34] Vgl. Pseudo-Philo, Lib. ant. 22 3. Ruben, Gad und halb Manasse (Jos 22) beteuern: *Nunc scit Dominus Deus patrum nostrorum si aliquis de nostris aut nos ipsi fecimus rem istam in verbo iniquitatis nisi pro posteris nostris ut non separetur cor eorum a Domino Deo nostro* (Kisch 172, 14—18).

[35] W. Bauer, Wörterbuch[5], Berlin 1958, Sp. 1101. Ähnlich schon C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I, Berlin 1880, 462 (vgl. Weiss 21, Anm. 2): »Ich glaube nicht, daß«.

offen läßt, ob er nun noch τινὰ ἄλλον taufte oder nicht. Vermutlich heißt aber εἰ I Cor 1 16 eben nicht »ob«, und der Satz ist keine Ungewißheitsaussage, sondern eine Beteuerung: »Im übrigen wüßte ich nicht, daß ich jemand anders getauft hätte«[36]. Das paßt dann auch vorzüglich zum folgenden v. 17: Nicht zum Taufen sandte mich Christus, sondern zum Verkündigen. Danach ergibt sich aus I Cor 1 14-17: Krispus, Gaius und Stephanas waren Paulus' Erstlinge (von Krispus Apg 18 8 und Stephanas I Cor 16 15 ist das sicher), die er auch selbst taufte. Sonst predigte er und überließ das Taufen vermutlich ihnen. Das würde bedeuten, daß die Erstbekehrten nicht nur (wie natürlich) die Führer der entstehenden Gemeinden wurden, sondern zunächst eine Missionsmannschaft, die den Apostel unterstützte.

»Daß« bedeutet εἰ schließlich auch Act 19 2. Auf Paulus' Frage: εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; antworten die Johannesjünger in Ephesus: ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν »nein, wir haben noch nicht einmal davon gehört, daß der Heilige Geist (wieder da) ist«[37]. Und zwar liegt in der Antwort nicht interessiertes Erstaunen, sondern Abwehr: »Aber der heilige Geist ist doch (noch gar) nicht (wieder) da!«[38].

(Abgeschlossen am 30. 10. 1960)

UNBEACHTETE UND UNBEKANNTE GRIECHISCHE APOKALYPSEHANDSCHRIFTEN

Von J. Schmid
(München, Franz Marcstr. 12/1).

Die folgende Beschreibung einiger bisher unbeachteter oder überhaupt unbekannter Apc-Hss will keine sensationellen Funde mitteilen, sondern nur eine kleine materielle Ergänzung zu meinen »Studien zur Geschichte des griechischen Apc-Textes« liefern. Ich bespreche hier ein Fragment einer griechischen Majuskel und einige Minuskel-Hss, die H. C. Hoskier bei seinen jahrzehntelangen For-

[36] So auch ohne Begründung H. Lietzmann, An die Korinther I. II (HNT 9)[4], Tübingen 1949, 9.

[37] »Daß« übersetzen A. Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament I, Stuttgart 1908, 988; F. J. F. Jackson-K. Lake, The Acts of the Apostles (The Beginnings of Christianity I) IV, London 1933, 237.

[38] Diese Auffassung begünstigt die Auslegung, die die Johannesjünger nach der Wiederkehr des Geistes (Schlatter, Wendt, Zahn, Bauernfeind, Jackson-Lake, Jeremias u. a.) fragen läßt, nicht nach seiner Existenz (so zuletzt E. Haenchen, Die Apostelgeschichte[12], Göttingen 1959, 487f.). Eine Abwehr: »Aber heiligen Geist gibt es doch gar nicht!« ist wenig sinnvoll.

schungen unzugänglich geblieben sind oder erst in neuester Zeit ans Licht gezogen wurden. Ein paar von ihnen stehen schon in der Liste Gregorys. Ihren Text hat aber noch niemand untersucht. Die meisten von ihnen habe ich schon im 2. Band meiner genannten Studien erwähnt, ohne aber damals auf ihre Textgestalt eingehen zu können. Bei fast allen von ihnen ist wiederum die für die handschriftliche Überlieferung der griechischen Apc charakteristische Beobachtung zu machen, daß man sie entweder erst nachträglich dem Praxapostolos beigefügt (Nr. 2 und 3, in Nr. 12 schon in der Vorlage) oder (so in Nr. 5—7 und 9—11) mitten unter nichtbiblische Schriften gestellt hat[1].

1. Florenz, Bibl. Laurenziana PSI 1296 β (Aland **0229**) ist ein beschädigtes Doppelblatt einer Unzial-Hs des 7./8. Jh.s 11 × 23,5cm 1 Spalte, Palimpsest, untere Schrift koptisch. Erhalten sind von jeder Seite 13—16 Zeilen, enthaltend Apc 18 16f. und 19 4-6. Das Doppelblatt wird die zweite Lage eines Quaternio gebildet haben. Die Hs stammt aus Arsinoë in Ägypten[2]. Der Text ist mit dem von ℵ nahe verwandt, aber nicht identisch. Leider enthält das Fragment gerade solche Stücke des Textes, die in 𝔓47 fehlen. Es beweist aber, wie auch einige Minuskeln, daß der durch ℵ (𝔓47) bezeugte Text[3] eine weitere Verbreitung gefunden haben muß.

2. Athos, Esphigmenu 67 (Gregory 1140, v. Soden α 371), eine Pergamenths des 13. Jh.s mit 230 Blättern 16,1 × 12,3 cm 1 Spalte, 22 Zeilen, die zunächst, 1242 von einem Schreiber Timotheos geschrieben, den Praxapostolos enthält. Fol. 208ᵛ steht am Schluß des Hebräerbriefes die Unterschrift: τὸν δακτύλοις γράψαντα τὸν κεκτημένον τὸν ἀναγινώσκοντα σὺν προθυμίᾳ φύλαττε τοὺς τρεῖς ᾧ τριὰς τρισόλβ «ιε», dahinter ein sehr verschlungenes Monokondylion. Fol. 209 folgt von anderer Hand (21 Zeilen auf der Seite) die Apc[4]. Das letzte Blatt von 22 19 τῆς ἁγίας τῶν an bis Schluß ist verloren. Auf der folgenden Seite steht oben, wieder von anderer Hand, Joh 1 1, dann allerlei Gekritzel eines noch Späteren. Der Apc-Text ist reiner *K*-Text. Auf eine Liste von Lesarten für den Beweis der Zugehörigkeit zu *K* glaube ich verzichten zu dürfen.

---

[1] Vgl. J. Schmid, Studien zur Geschichte des griech. Apc-Textes, 2. Teil, München 1955, 91—93.

[2] Herausgegeben von Giov. Card. Mercati, Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, Papiri greci e latini, vol. 13, Florenz 1953, 8—11.

[3] Vgl. dazu Schmid, Studien 109ff.

[4] C. R. Gregory, Die griech. Hss des Neuen Testaments, Leipzig 1908, 85 wird als Inhalt der Hs versehentlich nur a p genannt, ebenso Textkritik des NT III, Leipzig 1909, 1130, wo jedoch in der Beschreibung der Hs auch die Apc genannt ist. Dies wird der Grund dafür sein, daß Hoskier die Hs übersehen hat.

3. Athos, Iwiron 60 (Gregory 1857, v. Soden α 1587, Hoskier 131), eine Pergament-Hs des 13. Jh.s mit 198 Blättern 21,5 × 16,5 cm, 1 Spalte, 21 Zeilen, enthält an erster Stelle den Praxapostolos (v. Soden α 399). Fol. 198ᵛ steht am Schluß dieses Hauptteils der Hs eine Tabelle, die sich auf die sieben ersten allgemeinen Konzilien bezieht. Fol. 199—206 folgt von einer Hand des 14. Jh.s auf Papier Apc 5 10 καὶ ἱερεῖς bis 12 3 καὶ ἰδού, fol. 207—230 von der nämlichen Hand Apc 1 1 ff. sowie der Rest des Textes mit einer vorangestellten Hypothesis[5]. Die irrige Angabe Gregorys[6], die Hs enthalte nur Apc 1 1-5 10, beruht offenbar auf nur flüchtiger Prüfung des Textes. Der Apc-Text ist vielmehr vollständig, aber fol. 199—206 (ein Quaternio) sind zwischen fol. 214 und 215 zu stellen. Auch diese Hs bietet den *K*-Text der Apc. Sie gehört näherhin zu der Familie 325—456—517 (Hoskier f. 9), deren bisher schon bekannte Glieder in Oxford (325), Florenz (456) und nochmals Oxford (517)[7] liegen. Diese drei enthalten jedoch die genannte Hypothesis nicht. Die Zugehörigkeit der Hs zu dieser Familie geht aus folgenden Lesarten hervor:

1 6 εποιησεν] ποιησαντι *cum* Q f. 325/42 61—69
βασιλειον ιερατευμα *cum* f. 325/42 61—69 1854
om των αιωνων *cum* A f. 325/42 f. 2014
2 13 ~ σου τα εργα *cum* f. 325/42 al. pc.
2 14 + του *ante* φαγειν *cum* f. 325/42 f. 226 al. rc.
2 22 βαλλω] βαλω *cum* f. 325/42 al. pc.
4 7 ζωον 2⌒3 *cum* f. 325
6 7 ~ λεγοντος ζωου *cum* f. 325
6 8 *om* εν *ante* θανατω *cum* f. 325
6 11 *om* ετι *cum* f. 325
7 5 γαδ] δαν *cum* f. 325/42.

Auch der Text des Praxapostolos ist (bei Apostelgeschichte und Paulus) *K*-Text, wie aus Textproben hervorgeht.

4. Eine weitere Hoskier unzugänglich gebliebene Hs ist Chalki bei Konstantinopel, Handelsschule 26, jetzt wie alle Hss dieser Bibliothek in der Patriarchatsbibliothek liegend (Gregory 1870, v. Soden α 54, früher 133), eine von einer Hand geschriebene Pergamenths des 10. Jh.s mit 312 Blättern 31,3 × 23 cm, 1 Spalte, 26 Zeilen, die den Praxapostolos und die Apc in der Reihenfolge Act, Kath. Br., Apc, Paulus enthält. Sie bildet im Apc-Text mit 935 (Athos, Dionysiu 27), 1728 (Batopedi 862) und 1734 (Gr. Lawra 138)

[5] Vgl. H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1, Berlin 1902, 360; H. C. Hoskier, Concerning the Text of the Apocalypse, London 1929, I, 363—65. Diese Hypothesis steht auch in Gregory 1870 (vgl. unten Nr. 4), 1780, 105 und für sich allein in Gregory 633.

[6] Textkritik III, 1185.

[7] Vgl. dazu Biblica 37, 1936, 273—84.

eine Untergruppe des *K*-Textes[8]. Die Überschrift stimmt genau mit der in den genannten anderen Gliedern der Gruppe überein, und ebenso wie 935 und 1734 hat 1870 Scholien aus dem Kommentar des Oikumenios zu 2 16—6 14. Innerhalb der Gruppe gehört 1870 enger mit 935—1728 gegen 1734 zusammen. Ebenso wie 1734 stellt aber 1870 die Apc zwischen die Kath. Br. und Paulus. Photographien der Hs verdanke ich Herrn Prof. Konstantinidis in Konstantinopel.

5. Zagora, Stadtbibliothek 12 (Aland 2434), eine Papier-Hs des 13. Jh.s, die einst dem Patriarchen Kallinikos III. gehörte, ist eine Sammel-Hs mit 368 Blättern 30×22 cm, 1 Spalte, 22 Zeilen. Der Apc vorangehen die Hist. Lausiaca des Palladios und Theodoret, Mönchsbiographien. Vom letzten Blatt ist die untere Hälfte weggeschnitten. Es fehlen infolgedessen Apc 22 2 τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν bis 22 4 καὶ ὄψονται. Der Text bricht ab mit 22 8 κἀγώ. Das letzte Blatt ist verloren. Am Rande des Textes stehen zu 1 1 1 10 2 1 2 12 2 18 3 1 usw. Kapitelnummern. Das sind, wie ihr jeweiliger Platz beweist, die Nummern der Kapitel des Andreas-Kommentars. Der Text der Hs ist jedoch nicht der des Andreas. Die Überschrift lautet: ἡ ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ιω τοῦ εὐαγγελιστοῦ θεολόγου. Im Text vermehrt diese Hs die ganz wertlose Complutenser Familie, die nichts ist als ein Mischtext aus Αν und *K*[9], um ein weiteres Glied. Die in einem Teil dieser Familie stehenden kurzen Scholien fehlen hier. Zum Beweis ihrer Zugehörigkeit zu Compl führe ich einige auch in ihr stehende Lesarten dieser Familie an:

3 2 εμελλες αποβαλειν (εμ. αποβαλλειν *K*). 3 18 εγχρισον] + επι. 4 4 θρονους] + ειδον. 4 8 λεγοντες] - τα. 9 4 ανθρωπους] + μονους. 9 5 παιση]πληξη. 15 6 ναου] ουρανου. 18 21 *om* ουτως.

6. Athen, Byzantinisches Museum 117 (5487) (Aland 2377), die ersten zehn Blätter einer Papiersammel-Hs des 14. Jh.s mit insgesamt 256 Blättern 12,5×9,5 cm, 1 Spalte, 17 Zeilen, die außerdem verschiedene patristische Schriften enthält. Blatt 1 ist leer. Fol. 2 enthält Apc 19 21 ἵππου bis 20 6 μετ' αὐτοῦ χίλια, fol. 3—6 enthalten 20 14 ἐβλή] θησαν εἰς τὴν λίμνην bis 22 6 ἀληθινοί, fol. 7—8 enthalten 13 10 ὑ]πομονὴ καὶ ἡ πίστις bis 14 4 ἀκολουθοῦντες τ[ῷ, fol. 9—10 22 6 Fortsetzung bis zum Schluß der Apc. Es fehlt demnach zwischen Blatt 2 und 3 ein Blatt mit 20 6 Schluß bis 20 14 Anfang, und Blatt 9—10 bilden die Fortsetzung zu Blatt 2—6. Erhalten sind also Apc 13 10—14 4 19 21—20 6 und 20 14—22 21. Fol. 11 beginnt, der Schrift nach von der gleichen Hand, ein neuer Text. Blatt 2 ist am äußeren Rand mit Textverlust beschädigt. Die Textgestalt der Apc ist nicht einheitlich. 13 10—14 4 (Blatt 7—8) sind reiner *K*-Text, die übrigen

[8] Vgl. ebenda 183—86.

[9] Vgl. J. Schmid, Der Apc-Text des Andreas von Kaisareia und einiger anderer jüngerer Gruppen. Athen 1936, 51—59.

Teile dagegen bieten eine bemerkenswerte Textform, die mit der von Gregory 2030 (früher 65, v. Soden α 1272, Moskau, Univ.-Bibl. 25, fol. 203—209) im ganzen identisch ist. Auch 2030 ist Fragment und enthält nur Apc 16 20 ἔφυγε bis Schluß. Ich notiere zum Beweis der textlichen Identität der beiden Hss in den genannten Textteilen einige ihrer gemeinsamen Sonderlesarten.

21 1 *om* πρωτη 2377 *cum* 2030—1854 al. pc.
21 3 ∼ αυτων θεος 2377 *cum* 2030 A 2329
21 5 ειπεν] λεγει 2377 *cum* 2030—1854
κενοποιω παντα 2377 *cum* 2030
21 6 εκ του υδατος της πηγης της ζωης 2377 *cum* 2030—1854
21 8 + εν ante πυρι 2377 *cum* 2030
21 9 ο δευτερος θανατος 2377 *cum* 2030—1854
21 11 *om* και ο ante 2377 *cum* 2030
21 12 δωδεκα$^{1\sim 2}$ 2377 *cum* 2030 A al. pc.

7. Auf die folgende Hs wurde ich durch A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiogr. und homilet. Literatur der griech. Kirche, 1. Teil, 3. Band, 2. Hälfte (TU Bd. 52, Leipzig 1952), 852 aufmerksam:

Sinai Katharinenkloster, gr. 1692 (Aland 2493), eine Papier-Hs des 14. Jh.s mit 230 Blättern 20 × 13 cm, 1 Spalte, 31 Zeilen, die inmitten einer nichtmenologischen Sammlung hagiographischer Texte fol. 122^{r}—136^{r} die Apc enthält. Der Text bricht fol. 136^{r} am Ende der Seite mit 13 5 ab und ist nie vollendet worden; denn fol. 136^{v} ist leer, und fol. 137 beginnt, von einer anderen Hand geschrieben, eine Rede des hl. Joh. Chrysostomus εἰς τὰ ἅγια φῶτα. Der Apc vorangeht, vom nämlichen Schreiber geschrieben wie sie, eine Rede des hl. Athanasius. Die Apc gehört in der Textform der f. 104/336, näherhin f. 104 an, die außerdem aus den vier Hss 104 (London), 459 (Florenz), 680 (Cheltenham, Phillipps) und 928 (Athos, Dionysiu) besteht. Dieser Text ist ebenso wie Compl ein Mischtext aus Aν und *K*, also praktisch wertlos[10]. Daß mir diese Hs so mühelos und schnell zugänglich wurde, verdanke ich Herrn P. Bonifaz Kotter vom Byz. Institut Scheyern. Auf eine Aufzählung ihrer Lesarten glaube ich wieder verzichten zu dürfen.

Auf die folgenden sechs Hss wurde ich durch die Liste der neutestamentlichen Hss von K. Aland (ZNW 45, 1954, 196; 48, 1957, 160) bzw. durch persönliche Mitteilung Prof. Aland's aufmerksam:

8. Athos, Große Lawra 671 (H 16), 181 Blätter einer 1602 von einem Metrophanes geschriebenen Papier-Hs in dem kleinen Format 15 × 10 cm, deren Anfang verloren ist. Auf der dem heutigen fol. 82 vorangehenden Seite beginnt in der Mitte der Seite ein Text

[10] Vgl. ebenda 59—78.

mit der Überschrift: ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ἰωάννου τοῦ θεολόγου. Der darauf folgende Text (incipit: μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου Ιυ Χυ) hat aber mit der Apc nichts zu tun, sondern hat liturgischen Charakter. Er bildet eine der Lektionen für das in der griech. Kirche am 26. September gefeierte Fest der μετάστασις (Verbannung) ἰωάννου τοῦ θεολόγου[11]. Nur die genannte halbe Seite dieses Textes ist erhalten. Die folgenden 20 Blätter sind aus der Hs herausgeschnitten und fol. 82 folgt, von der gleichen Hand, ein Stück (nicht der Anfang) eines anderen Textes. Diese Hs ist demnach nicht in die Liste der neutestamentlichen Hss aufzunehmen. Photographien von ihr und von der folgenden Hs verdanke ich Herrn Prof. M. Siotis bzw. seinem Assistenten von der Universität Athen.

9. Athos, Gr. Lawra 860 (H 205), eine lückenhafte Papier-Hs des 14. Jh.s mit 137 Blättern 31×22 cm, 2 Spalten, 37 Zeilen, darin fol. 119r, 2. Spalte bis 137v die Apc mit dem Kommentar des Andreas von Kaisareia. Der Text bricht bei Apc 15 7 τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις ab. Die oft sehr ungeschickte Abgrenzung der einzelnen Stücke des Apc-Textes scheint darauf hinzuweisen, daß die Vorlage eine Hs war, in der der Kommentar in Rahmenform um den Bibeltext herumgeschrieben war. Die Schrift ist sehr gewandt, mit vielen Abkürzungen und orthographisch auffallend korrekt. Der Text des Kommentars ist mit großer Freiheit behandelt. Nicht bloß der Prolog des Andreas ist weggelassen, sondern auch die paränetischen Schlüsse der einzelnen λόγοι des Kommentars. Ferner pflegt der Schreiber (oder schon seine Vorlage?) die im Kommentar stehenden Zitate von Bibel- oder Vätertexten zu streichen und auch am Wortlaut oft einzelne Wörter zu ändern. Was aber den Wert der Hs vor allem vermindert, ist die starke Überarbeitung des Apc-Textes nach dem *K*-Text. Abgesehen von den genannten Änderungen am Kommentartext ist dieser im ganzen identisch mit dem von 1678 (Athos, Panteleimon 770) und 1778 (Saloniki, μονὴ τῶν Βλατάδων 35). Einige auffallende Korrekturen oder Zusätze hat die Hs mit einer anderen von der Gr. Lawra stammenden Hs (2023, jetzt in Moskau, ehemalige Synodalbibliothek 67) des 15. Jh.s gemeinsam. Hier liegt die Abhängigkeit wahrscheinlich auf Seiten der Moskauer Hs.

10. Gr. Lawra 1564 (Λ 74), eine von dem Schreiber Nikephoros geschriebene Papier-Hs des 17. Jh.s mit 369 Blättern 27×21 cm, darin fol. 331ff. die Apc. Die Überschrift zu dieser (ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ θεολόγου) stimmt genau mit der in 15 Hss der Complutenser Gruppe überein, deren Text u. a. in nicht weniger als 13 anderen Hss der Gr. Lawra erhalten ist. Sie wird darum vermutlich eine Kopie von einer aus diesen sein,

---

[11] Vgl. A. Ehrhard, Überlieferung, 1. Teil, 1. Band, 204.

bietet aber den Text der Gruppe nicht in voller Reinheit, sondern weist in den letzten Kapiteln Spuren einer leichten Überarbeitung nach dem gedruckten text. rec. auf. Auf jeden Fall ist sie ohne jegliche Bedeutung.

11. Athen, Histor. und ethnolog. Gesellschaft 71 (Aland 2449), eine Papier-Hs des 17. Jh.s mit 240 Blättern 20×14 cm, die von verschiedenen Händen geschrieben wurde, darin an erster Stelle (fol. 1—29^{r}) die Apc. Am Schluß der Apc steht eine Bemerkung, wonach diese am 25. November 1684 vollendet wurde[12]. Wieder ist hier die Apc mit nichtbiblischen Texten verbunden. Weil die Hs noch immer verlagert ist, blieb sie mir unzugänglich.

12. Sinai, Katharinenkloster cod. gr. 1991 (Aland 2494), eine orthographisch sehr korrekte 1316 geschriebene Papier-Hs mit 315 Blättern 13,8×9,1 cm, 1 Spalte, 29—33 Zeilen, die das ganze NT, von einer Hand geschrieben, enthält. Fol. 312—15 sind von anderer Hand Psalmen (liturg. Texte) angefügt. Zwischen dem Schluß der Paulusbriefe und der Apc stehen Kalendertabellen, die beweisen, daß in der vom Schreiber benützten Vorlage die Apc erst später beigefügt wurde, oder daß er sie erst selbst aus einer anderen Vorlage beifügte. In der Apc reiner *K*-Text.

13. Sinai, Katharinenkloster cod. gr. 1992 (Aland 2495), Papier-Hs des 15. Jh.s mit 222 Blättern, 29,2×21,2 cm, 1 Spalte, 30 Zeilen, die, ebenfalls von einer Hand geschrieben, das ganze NT enthält. Am Anfang fehlen neun Blätter, deren Verlust jünger ist als die ebenfalls schon spätere Paginierung der Hs mit arabischen Ziffern. In der Apc *K*-Text, der sich keiner Untergruppe einordnen läßt.

(Abgeschlossen Juli 1960)

VERSUCH COL 1 15-20

Von Privatdozenten Dr. Dr. Ernst Bammel

(z. Zt. Gonville and Caius College, Cambridge)

Joachim Jeremias hat kürzlich die Bedeutung des Chiasmus für die paulinische Rhetorik, und zwar für einfache Satzteile wie größere Partien, herausgestellt[1] und damit eine rhetorische Form aufgewiesen, die selbst dem Scharfsinn Ch. Gottl. Wilkes[2] und der Einfühlungs-

[12] Vgl. die Beschreibung der Hs durch Sp. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων 7, 1910, 322—25.

[1] ZNW 1958, S. 145ff.

[2] Die neutestamentliche Rhetorik (1843), s. bes. S. 372.

gabe Joh. Weiss'[3] entgangen war. Es ergibt sich daraus die Frage, ob diese Erkenntnis nicht für die Erhellung und Abschichtung bestimmter Zusammenhänge, deren besondere Ausformung offensichtlich ist, nutzbar gemacht werden kann. Zu diesen gehört der Christushymnus von Col 1. Sein stilisierter Charakter — noch H. v. Soden hatte seine Konstruktion als »hart und abgerissen, unbeholfen und eintönig« abgewertet[4] — ist von Ad. Deissmann erfühlt[5] und von Ed. Norden erwiesen[6] worden. Und dennoch, der ursprüngliche Bestand des Hymnus ist heute umstrittener denn je[7].

Ein Chiasmus ist eigentlich auf den ersten Blick erkennbar: ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (v. 16aβ). Aber die Integrität gerade dieser Zeile ist umstritten[8] und damit auch deren formaler Aufbau. Löst man v. 16aβ-b für einen Augenblick heraus, dann stellt sich jedoch um so deutlicher ein anderer, ein beherrschender Chiasmus heraus: v. 15a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου entspricht v. 16c (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται), v. 15b (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) deckt sich mit v. 16aα (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα).

In der zweiten Strophe hebt sich v. 18c schon formal heraus. Klammert man ihn zunächst ein, so zeigt das Übrigbleibende wieder die Gliederung eines Chiasmus: v. 18aα (ὅς ἐστιν ἀρχή) entspricht v. 20a (καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν), v. 18bβ (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) stimmt überein mit v. 19 (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι). Was aber merkwürdiger ist: jedes einzelne Glied dieses Chiasmus der zweiten Strophe[9] bildet — bis in Konstruktion und Wortwahl hinein — eine Entsprechung zu dem angenommenen Chiasmus der ersten Strophe. Liegen die Dinge so, dann möchte es nicht unmöglich sein, daß die Form des Chiasmus ein Aufbauprinzip des Hymnus erkennbar werden läßt.

Es bleiben in beiden Strophen je drei Zeilen übrig, sich jeweils deutlich vom Vorangehenden abhebend[9]. In Strophe I werden die drei Zeilen durch das doppelte καὶ αὐτός ἐστιν zusammengebunden. In Strophe II ist der Einsatz durch das neue Verb, von dem die beiden folgenden Zeilen abhängen, markiert. Es ergibt sich daraus, daß hier nicht ein Rest übrig bleibt, sondern die Komposition eines Ganzen,

---

[3] Beiträge zur Paulinischen Rhetorik (1897) passim.

[4] Jbb. f. prot. Theol. 1885, S. 341.

[5] Paulus (1911) S. 75; vgl. 2. Aufl. (1925), S. 87.

[6] Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (1913) S. 252f.

[7] Siehe den jüngsten Versuch zur Analyse durch J. M. Robinson, JBL 1957, S. 270ff.

[8] Siehe Robinson S. 282f.

[9] Vgl. die Begründung jeweils im dritten Gliede: v. 16 und 19

zweier Dreizeiler[10] nämlich, vorliegt. Ist dies schon eine auffallende Konkordanz, so zeigt sich im Einzelnen eine noch engere Beziehung. Im ersten Gefüge ist die Klimax in der dritten Zeile. Umgekehrt liegt das Schwergewicht im zweiten Dreizeiler auf der ersten Zeile. D. h. die Dreizeiler haben einen sich spiegelnden Aufbau[11].

Indes: diese Beobachtungen bleiben doch unsicher, solange die bisher ausgesparten vv. 16aβ-b und 18c nicht erklärt sind.

Man bezieht ganz allgemein — auch im 19. Jh. geschah es, nicht erst seit dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Erklärung[12] — die Wendungen in v. 16b auf Engelwesen[13]. Die altkirchliche Tradition hatte versucht zu spezifizieren[14]; die neuere Exegese nahm allgemeiner eine antiklimaktische Formulierung an[15]. Heute sieht man in den Begriffen zumeist ein Sammelsurium himmlischer Mächte, die des Näheren zu bestimmen sich nicht weiter lohnt[16].

Ein schwacher Punkt bei dieser Annahme ist freilich, daß die Bezeugung von θρόνοι = Engelmächte recht schmal ist: Sl Hen 20, 1 (jedoch nur in A!); Test Ad 4, 19. 22; Test Lev 3, 8. Die letztere Stelle geht in beiden griechischen Versionen jedenfalls auf eine Bearbeitung zurück[17], während der älteste, durch den Armenier repräsentierte Text[18] über die Angelologie sehr viel karger bleibt. Bei den zuerst genannten Passagen handelt es sich um eine Kette von 6 + 3 Engeln[19], deren Spitze[20] jeweils durch Cherubim, Seraphim und Throne ein-

---

[10] Dieselbe Form Mt 6 9 Eph 5 14.

[11] Er ist auch im Verhältnis des 1. und 2. Gliedes der Strophe I zum 3. und 2. Gliede der Strophe II erkennbar, ohne freilich dort mit gleicher Schärfe durchgeführt zu sein.

[12] Eine Ausnahme stellen die Zweifel Wilkes a. a. O. S. 27 dar, der fragt: ‚warum gerade himmlische (Obrigkeiten)?'

[13] Siehe O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie (1888) S. 87.

[14] Theodoret (MPG 82, 600): θρόνους ἡγοῦμαι τὰ Χερουβὶμ αὐτὸν λέγειν ... κυριότητας δὲ καὶ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας τοὺς τῶν ἐθνῶν πεπιστευμένους τὴν ἐπιμέλειαν. — Noch übernommen von A. Klöpper, Der Brief an die Kolosser (1882) z. St. Die Auslegung ist unwahrscheinlich, da Sl Hen 20 und Test Ad 4 die Cherubim neben den Thronen genannt werden.

[15] Siehe die Angaben bei H. J. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe (1872) S. 221.

[16] Eine vorsichtige Deutung auf die höchsten Engelklassen bei E. Lohmeyer, Kommentar S. 58, Anm. 1. — Von L. ganz abhängig O. Schmitz in K. W. III, 167.

[17] Schon die Zusammenstellung von θρόνοι und ἐξουσίαι dort ist singulär.

[18] Zu seiner Priorität an dieser Stelle siehe auch R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs (1908), S. XV.

[19] Unscharf Billerbeck III, 581.

[20] Der Aufbau ist in Test Ad 4 am klarsten; in Sl Hen 20 sind die ‚Engel', die in Test Ad am Anfang stehen, weggefallen und dafür an den Schluß die Vieläugigen gesetzt worden.

genommen wird; im zehnten Himmel thront Gott in völliger Einsamkeit. Test Ad 4, 19ff. ist ein christlicher Zusatz[21]. In der zwar teilweise angereicherten, aber kaum christlich beeinflußten Version des Sl Hen könnte dagegen die Stelle ursprünglich sein. In der im Vergleich zu Sl Hen 20 älteren Liste, die in Aeth Hen 61, 10 enthalten ist[22] und in der als die ersten die vor Gott dienenden Engel, die Cherubim, Seraphim, Ophannim genannt werden, fehlen jedoch die θρόνοι[23]. Daß dies die ältere Anschauung ist, wird durch Jub 2, 2 bestätigt, wo neben einer Vielzahl von Engelklassen, die die Welt leiten, drei Engelgruppen bezeichnet werden, die mit Gott in Berührung stehen: Dienstengel, Engel des Angesichts, Engel der Lobpreisung (vgl. 15, 27)[23a]. Die Aufstellung ohne θρόνοι wird mit gewissen Veränderungen[24] im ברית מנוחה des Abraham b. Isaak von Granada (ed. Amsterdam 1648, p. 27a) und dem ספר עמק האלך des Naphtali b. Jakob Elchanan (ed. Amsterdam 1648, p. 178b) übernommen, während die spätere christliche Liste bei Dionysius Areopagita θρόνοι enthält. Die Zeugen, die θρόνοι wiedergeben, scheinen

---

[21] Die Explikation in 4 2 verspricht die Beschreibung der Engel, denen die Leitung der Welt übertragen ist; in v. 18 ist diese beendet und in v. 23 zusammengefaßt. 4 19-22 sind also (ebenso wie v. 4b) christlicher Zusatz in einer sonst im wesentlichen jüdischen Aufstellung. Möglicherweise sind die Namen der vor Gott dienenden Engelklassen aus 1 4. 9 2. 6. 9 herausgesponnen worden; dann wären θρόνοι diejenigen, die vor dem Thron Gottes stehen, also identisch mit der sonst als Dienstengel bezeichneten Engelklasse.

[22] Falsch dazu Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums[3] (1926), S. 326, der zu einer Siebenzahl von engelischen Mächten gelangt, indem er die ἐκλεκτοί sowie die Mächte auf der Erde und auf dem Wasser ihnen zurechnet. Die ἐκλεκτοί gehören aber, wie schon 61 3 zeigt, nicht zu den himmlischen Scharen. Das Aufbauprinzip von 61 10 ist: die drei Engelmächte des oberen Himmels werden genannt, während die Fülle der Wesen des unteren Himmels in den Begriffen ἀρχαὶ καὶ κυριότητες zusammengefaßt ist. — Eine Siebenzahl als grundlegend anzunehmen ist schon deshalb inadäquat, weil der siebte bzw. zehnte Himmel, in dem Gott thront, von Engeln frei bleibt; siehe Test Lev 3, 9; Test Ad 4, 22.

[23] Ebenso Aeth Hen 71, 7, welche Stelle so die Interpretation von 61 10 sichert. — Zu notieren ist, daß die 'Throne' auch in den angelologisch interessierten Partien von Chagiga (insbes. 12 b), Midrasch Konen (A. Jellinek, Bet ha-Midrasch II, 32f), Asc Jes (7ff; erst das durch die angelologische Interpretation von Kol 1, 16 beeinflußte Mißverständnis der Griech. Legende 2, 40 [Charles S. 146] und noch mehr der Kommentatoren bringt die Engelordnung 'Throne' hinein) sowie den von J. Strugnell beschriebenen Fragmenten aus 4 Q (V.T. Suppl. VII 1960 S. 318ff) fehlen.

[23a] Die präziseste Übersetzung ist von A. Dillmann in Jbb. d. Bibl. Wiss. II (1850) S. 234 bzw. III (1850/51) S. 9 gegeben worden, während E. Littmann bei Kautzsch II, 41 durch die Paraphrase des Epiphanius beeinflußt ist.

[24] Als zehnter tritt der Mensch hinzu. Auch innerhalb der Liste gibt es Veränderungen.

demnach die Abwandlung eines älteren Typus ohne θρόνοι darzustellen[25].

Θρόνοι als Bezeichnung einer Engelmacht ist so zwar möglich, wenngleich im 1. Jh. nicht sehr wahrscheinlich. Vor allem aber: die Kennzeichnung der oberen Engelwelt nur durch diesen terminus würde kaum hinreichend deutlich sein. Wenn wirklich θρόνοι eine Engelmacht bezeichnen sollte, legt sich die Annahme nahe, daß θρόνοι durch ein oder zwei Begriffe derselben Engelordnung ergänzt worden wäre. Dies, zumal in den Listen bei der Aufzählung der unteren, nicht aber der oberen Engelwelt eine Abkürzung eintritt[26].

Die anderen drei Begriffe sind dagegen gängig in der Engelterminologie[27]. Ἀρχή und ἐξουσία finden allerdings ebenso Verwendung im profanen Bereich, als termini der antiken Amtssprache[28]. Dabei ist jedoch zu beachten, daß in solchem Zusammenhang ἀρχή seltener als ἐξουσία und durchweg in Verbindung mit parallelen Begriffen wie ἐξουσίαι und λειτουργίαι, ohne solche interpretierenden Additamente jedoch ganz selten[29] vorkommt (während umgekehrt in angelologischen Passagen ἀρχή ein Vorzugswort ist). Für eine technisch-profane Bedeutung ist bei ἐξουσία also ein deutliches Schwergewicht festzustellen.

Die Statistik zeigt demnach: im vergleichbaren Schrifttum hat θρόνος selten, ἐξουσία öfter[29a], hat ἀρχή überwiegend eine angelologische Bedeutung. Das seltene κυριότης wird fast ausschließlich in einem metaphorischen Sinne verwendet[30]. Daraus ergibt sich: die angelologische Bedeutung von θρόνοι und ἐξουσίαι ist zumindest unsicher.

Durch den Kontext in Col 1 aber ist sie ausgeschlossen. Denn v. 16a läßt, zumal die rhythmische Durchformung — anders als in I Cor 12 28c — erhalten bleibt, eine Fortsetzung erwarten, die beide

---

[25] Auch in dem ausgebildeten angelologischen System des Hebr Hen fehlen die θρόνοι als besondere Engelklasse. In 26 11 fungieren vier Engelklassen vor dem göttlichen Thron (כרובים, אופנים, חיות, שרפים), in 33 3 sind es drei: חיות, אופנים, שרפים (vgl. jedoch Odeberg S. 111f.). — Sekundär ist 15 B. — Erst Abraham b. Mardechai scheint — nach der Notiz Chr. Schöttgen's (Horae Hebraicae 1733 S. 808)- in einer Kurzformel die Bildung מכצאות im angelologischen Sinne verwendet zu haben.

[26] Siehe Anm. 22 und vgl. R hasch 24b איפנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת

[27] Siehe Bauer s. v.

[28] Siehe A. Strobel, ZNW 1956, S. 77f.

[29] Strobel a. a. O. S. 79 (Anm. 63) gibt nur ein Beispiel.

[29a] nicht immer ursprünglich; s. gr Bar 12, 3, wo die Konjektur E. Kautzsch's vorzuziehen ist.

[30] Siehe Aeth Hen 61, 10 und besonders Act Joannis 79. 98. 104. 114, auf welch letztere Schrift schon M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) S. 100 hinweist. — Der Beleg für profane Verwendung Maspéro 150, Z. 56 (Catalogue général, Vol. 58 (1911)): επι παση αρχης και εξουσιας και θρονου και κυριοτητος stammt erst aus byzantinischer Zeit.

Aussagen: γῆ und οὐρανός, ὁρατά und ἀόρατα aufnimmt[31], ebenso wie es am Ende — in v. 20 — noch einmal geschehen ist. Man kann dieser Folgerung nur entgehen, wenn man annimmt, daß v. 16b auf v. 15b zurückgreift: ein Begriff wird durch eine Vielzahl anderer erhellt. Aber dann ist man genötigt, πᾶσα κτίσις in ihrer Sichtbarkeit wie Unsichtbarkeit als nur auf Engelmächte bezüglich zu verstehen[32·33] — was schwerlich dem Gesamtsinn des Hymnus entspricht. Dies, zumal im Rabbinat als Kennzeichen dämonischer Mächte gerade auch ihre Unsichtbarkeit für das menschliche Auge figuriert[34].

Die Begriffsanalyse steht einer solchen Annahme durchaus nicht im Wege. Und tatsächlich könnte diese Ausführung des Themas von v. 16a sogar in derselben chiastischen Form vorgenommen sein: wie in v. 16aβ stehen die verwandten Begriffe, diesmal jedoch die ἀόρατα in der Mitte. Das Schema von v. 16aβ — aber in umgedrehter Gestalt — steht allem Anschein nach hinter v. 16b.

Daraus ergibt sich: v. 16aβ + b sind nicht plumpe Zutat, sondern bilden eine kunstvolle Ausführung des dritten Gliedes des Chiasmus der ersten Strophe. Sie erfolgt in derselben Form wie die Darbietung des Hauptinhalts der Strophe, sie dürfte mit zum ursprünglichen Bestand gehören.

Col 2 9ff. stellen eine paraphrasierende Konkretisierung des Hymnus dar. Ist in v. 10 die Interpretation von πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας noch unsicher, so läßt v. 15, nachdem in v. 14 dem Kreuz als Kreuz eine metahistorische Bedeutung beigelegt war, an die Entwaffnung sowohl der direkt für den σταυρός verantwortlichen Mächte — nur im Hinblick auf sie kann das in der Auferstehung erfolgte ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ formuliert sein — wie der Geister, die sich Gott entzogen, denken. Die Deutung, die der Hymnus durch den auctor ad Colossenses erfahren hat, scheint so dem Inhalt desselben nicht zu widersprechen.

---

[31] Ganz entsprechend ist der Aufbau in Schatzhöhle 1 3. Der Mitteilung, daß Gott am ersten Tage' Himmel und Erde und das Wasser und die Luft und die unsichtbaren Mächte' (der Chiasmus von Col 1 16a ist noch deutlich erkennbar) geschaffen habe, folgt die ausführende Beschreibung: es handelte sich um die Engel (in die Achterreihe — sie ist eine sekundäre Kontamination — sind die angelologisch verstandenen Termini von Col 1 16b eingefügt worden) und — jetzt wird der zweite Teil der Explikation aufgenommen — die Elemente der Welt. D. h. der Verf., der Col 1 deutlich vor Augen hat, sieht sich aus Gründen der Symmetrie veranlaßt, den von ihm angelologisch verstandenen Begriffen des v. 16b eine Reihe von sicht- und erkennbaren Größen hinzuzufügen.

[32] So denn auch O. Michel, Der Brief an die Hebräer (1936) S. 25 (vgl. jedoch die allgemeinere Formulierung in der 2. Aufl. (1949), S. 53).

[33] Und nur unter dieser Voraussetzung ist Nordens These (a. a. O. S. 261), daß in v. 16 die Form der ξυρὰ ἀντίθετα angewandt sei, richtig.

[34] Teils ausgesprochen teils vorausgesetzt in Pes R 6 (24a); Billerbeck III, 32.

Col 1 18c bringt eine Folgerung, die dem konstatierenden, akklamativen Charakter eines Hymnus nicht entspricht[35]. Das Ergebnis wird in einer durch ein finales ἵνα eingeleiteten Periode erzielt. Ist ein solches ἵνα dem Stil des Hymnus fremd, so begegnet es um so öfter in den Beweisführungen des Corpus Paulinum. Handelt es sich also um eine Ad-hoc-Interpretation des Verfassers des Kolosserbriefes? In der Anwendung des Hymnus auf die kolossischen Verhältnisse in 2 9f. haben die Zusätze diagnostische Bedeutung. Aus 2 10b (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή . . .) ergibt sich, daß die Kolosser einen Bezug ihrer Existenz zu ἀρχή und ἐξουσία, eine Betrefflichkeit derselben durch die Weltmächte angenommen haben, eine Relation, die vom Briefschreiber ins rechte Licht gerückt wird. 2 9 Schluß — 2 10a (σωματικῶς) zeigt, daß die Gemeinde in Christus das πλήρωμα τῆς θεότητος nur schattenhaft verwirklicht sah, also andere σώματα als notwendig anerkannte[36]. In Col 1 hört man, daß Christus die κεφαλὴ τοῦ σώματος sei. Betont parallel dazu ist 2 10 gebaut, d. h. diese κεφαλή-Haftigkeit ist den Kolossern uneinsichtig gewesen, so sehr, daß in 2 15 darüber noch eine weitere Ausführung folgt. Zwar als konstitutiv galt auch ihnen Christusidee und Christustatsache, doch nicht als allumfassend. Genau das aber wird in 1 18c behauptet[37]. 1 18c greift also den neuralgischen Punkt an, grenzt gegen das Hauptthema der kolossischen Irrlehre ab. 1 18c entspricht demnach dem Kontext und dürfte so ein Zusatz und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach des Briefschreibers sein. Die Zeile ist zugleich der einzige Zusatz, der sich mit einiger[38] Sicherheit nachweisen läßt[39].

Demnach dürfte der Aufbau des Hauptteils des Christushymnus folgendermaßen zu rekonstruieren zu sein:

I a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου
  b πρωτότοκος πάσης κτίσεως
  b ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα

[35] Eine zeitlich und thematisch nahestehende Parallele liegt in dem bei Philo, Leg ad Gaium § 143ff., aufbewahrten Augustushymnus vor. Auch dort fehlt jegliches Argumentieren.

[36] Der Gedanke ist nur möglich von der Voraussetzung der σῶμα Χριστοῦ-Vorstellung her, die Christus und die Gemeinde zusammenschließt. Es liegt in Col also keine Abweichung vom paulinischen σῶμα Χριστοῦ-Gedanken vor. Wenn man das auf Grund von Col 1 18 vermuten konnte, so wird das hier korrigiert. Das Argument, das E. Käsemann, Ed. Schweizer u. a. von da aus gegen die paulinische Abfassung des Briefes bezogen, ist also nicht stichhaltig.

[37] v. 18c steht sachlich in engstem Zusammenhang zu v. 19: das πρωτεύειν in der Gegenwart soll sichergestellt werden. Zu einseitig M. Dibelius, Kommentar S. 18.

[38] Zu v. 18a (τῆς ἐκκλησίας) Erwägenswertes bei Ed. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955) S. 103.

[39] Wenn gelegentlich in v. 18a und 20b unnötige Längungen gesehen werden, so ist dies Argument sicher nicht richtig. Denn die Zeilen des antiken Hymnus sind, wie schon Lc 2 14 und ebenso Leg § 143ff. zeigt, ganz verschieden lang.

α ἐν τοῖς οὐρανοῖς
β καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
β τὰ ὁρατά
α καὶ τὰ ἀόρατα
β' εἴτε θρόνοι
α' εἴτε κυριότητες
α' εἴτε ἀρχαί
β' εἴτε ἐξουσίαι

a τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος (τῆς ἐκκλησίας)

II a' ὅς ἐστιν ἀρχή
b' πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν
[ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων]
b' ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
a' καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ
δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

(abgeschlossen am 18. 4. 1960)

DREI WEITERE SPÄTJÜDISCHE HEILIGENGRÄBER

Von Joachim Jeremias
(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

Der Weheruf Jesu über die, »die Bauten über den Gräbern der Propheten errichten und die die Grabmäler der Gerechten verzieren« (Mt 23 29 par. Lc 11 47), nimmt auf eine sehr konkrete Lebensäußerung der jüdischen Volksfrömmigkeit seiner Zeit Bezug. An vielen Orten zeigte und verehrte das jüdische Volk schon in vorchristlicher Zeit Propheten- und Heiligengräber, und nachdem Herodes der Große das Davidsgrab in Jerusalem und die Patriarchengräber in Hebron mit prächtigen Grabbauten versehen hatte, war man in Jesu Tagen dazu übergegangen, weitere Gräber, vor allem die Gräber der Märtyrerpropheten (Mt 23 30 f. par. Lc 11 47 f.), durch Bauten zu ehren. So entstanden in dem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels an Bauten

außer dem Davids-μνῆμα in Jerusalem (Nr. 19)[1] und dem Monumentalbau in Hebron (Nr. 36) die Grabmäler der Märtyrerpropheten Jesaja (Nr. 21), Sacharja, Sohn des Jojada (Nr. 22) und Micha (Nr. 32), ferner der Aaroniten Eleasar und Pinehas in Gibea (Nr. 15), wohl auch das ἐπίσημον μνῆμα über dem Josuagrab im Gebirge Ephraim (Nr. 14), die monumenta des Rahelgrabes (Nr. 27) sowie der Familiengruft der gens Davidica in Bethlehem (Nr. 29) — und gewiß noch andere Bauten über heiligen Gräbern. Der dringliche Aufruf des IV. Makkabäerbuches (um 35 n. Chr.), auch die Gräber der makkabäischen Märtyrer (Nr. 1) in gleicher Weise wie diejenigen der biblischen Märtyrerpropheten mit einem würdigen Grabmal zu versehen (IV Makk. 17, 18), gibt uns einen lebendigen Eindruck von der Stimmung, die in Jesu Tagen in seiner Umwelt herrschte.

Im folgenden gebe ich drei Ergänzungen zu der Liste der 49 spätjüdischen und samaritanischen Heiligengräber, die ich in der in Am. 1 genannten Arbeit[2] vorgelegt habe.

6ª. Johannes der Täufer (Samaria)

Der Bericht der Evangelien über die Hinrichtung Johannes des Täufers schließt mit den Worten: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθαν καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ (Mc 6 29 par. Mt 14 12). Da der Täufer, wie wir zuverlässig wissen[3], auch nach seinem Tode größte Verehrung genoß, ist kaum daran zu zweifeln, daß die Stätte seines Grabes bekannt blieb und verehrt wurde.

Fest steht jedenfalls, daß im 4. Jh. die Verehrung des Täufergrabes in vollem Gang war, und zwar in Samaria-Sebaste[4]. Es war eine hochberühmte Stätte der Anbetung, der Wallfahrt und der Wunder, freilich auch des glühenden Hasses. Hieronymus schildert uns in lebendigen Farben das schaurige Bild, das die Scharen von Besessenen boten, die sich in Samaria vor den Gräbern der Propheten Elisa und Obadja und des Täufers drängten, zu denen die Angehörigen sie offensichtlich gebracht hatten, weil sie hier Heilung für sie erhofften[5]. Und Rufin berichtet, wie christliche Mönche, die zur Zeit des Kaisers Julian Apostata (361—363) nach Samaria gekommen waren, um am Täufergrab anzubeten, die schändliche Entweihung

---

[1] Die Nummern beziehen sich auf J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958.

[2] S. 18—114.

[3] Nicht nur durch die Evangelien, sondern auch durch Josephus, indirekt außerdem durch die Apostelgeschichte und das Johannesevangelium, von späteren Quellen zu schweigen.

[4] Ältester Zeuge ist Hieronymus (ep. 43, 13; 108, 13; Comm. in Abdiam 1).

[5] Comm. in Abdiam 1 (MPL 25, 1099 B), vgl. Jeremias a. a. O. S. 132.

des Grabes durch die Heiden und die Verbrennung der Gebeine des Täufers miterleben mußten[6]. Schwerlich war damals die Verehrung des Täufergrabes jungen Datums. Zwar besitzen wir keine ausdrücklichen Nachrichten, die uns in frühere Zeit zurückführen, doch spricht für das Alter der Tradition ihre feste Einwurzelung; das Grab des Täufers hat nämlich zu keiner Zeit irgendwo einen Konkurrenten gehabt[7], obwohl sich den Besitz seines Hauptes schon früh Konstantinopel (vor 394), Emesa (453) und Damaskus streitig machten. Ein weiteres Altersindiz ist möglicherweise die Tatsache, daß das Täufergrab in Samaria mit demjenigen des Propheten Elisa in ein und demselben Mausoleum vereinigt war[8]; da die Elisagrabtradition, wie wir aus den Vitae prophetarum ersehen[9], jüdischen Ursprunges war (in dem völlig hellenisierten Samaria-Sebaste war ein jüdisches Heiligengrab nichts Auffälliges), liegt es nahe, dasselbe auch für die Täufergrabtradition zu vermuten[10].

Wie erklärt es sich aber, daß das Grab des Täufers in Samaria gesucht wurde (wo es bis auf den heutigen Tag verehrt wird), obwohl doch Josephus ausdrücklich sagt, daß der Täufer in der Festung Machaerus enthauptet wurde[11]? Wir wissen es nicht. Aber vielleicht ist die Vermutung nicht ganz abwegig, daß die Jünger des Johannes, die nach Mc 6 29 seinen Leichnam fortschafften, ihn aus dem Herrschaftsbereich seines Mörders Herodes Antipas herausbrachten und daß sie Samaria trotz der weiten Entfernung deshalb als Begräbnisstätte wählten, weil sich dort ein Zentrum der Bewegung gebildet hatte[12] und weil sich ihnen dort durch Grundbesitz die Möglichkeit bot, ihren Meister neben dem Totenerwecker Elisa (II Reg 13 21) beizusetzen. Daß die Wirksamkeit des Täufers auch auf samaritanisches Gebiet ausgestrahlt hat, ist auf jeden Fall aus seiner Tauf-

---

[6] Rufin von Aquileja (403 n. Chr.), Hist. Eccl. 2, 28 (MPL 21, 536).

[7] CL. KOPP, Die heiligen Stätten der Evangelien, Regensburg 1959, S. 183.

[8] Hieronymus, Comm. in Abdiam 1 (MPL 25, 1099 B): Sepulcrum eius [Abdiae] usque hodie cum mausoleo Elisei prophetae et Baptistae Ioannis in Sebaste venerationi habetur. In dem Mausoleum brannten zwei Lampen, eine zu Ehren des Elisa, die andere zu Ehren des Täufers (Joh. Rufin [512—518 n. Chr.], Plerophorien, Patr. Orient. VIII 70).

[9] 95, 6 par. 7, 11; 53, 15; 67, 22 (SCHERMANN).

[10] Daß Eusebius im Onomasticon (bald nach 320) das Täufergrab s. v. Σομερών (154, 21—25 KLOSTERMANN) nicht erwähnt, besagt nicht, daß es zu seiner Zeit noch nicht existierte, da er sich ganz auf die biblischen Nachrichten beschränkt.

[11] Ant. 18, 119. — Die Angabe des Markus, daß zu der Geburtstagsfeier des Herodes Antipas neben seinem Hofstaat und höheren Offizieren auch οἱ πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας geladen waren (6 21), berechtigt schwerlich dazu, die Enthauptung des Täufers im Widerspruch zu Josephus nach Tiberias zu verlegen.

[12] G. DALMAN, Die Stadt Samaria und ihre Verkehrswege, in: Palästinajahrbuch 2, 1906, S. 42.

tätigkeit in Ainon bei Salem (Joh 3 23) zu erschließen, das nach Eusebius acht Meilen (12 km) südlich von Skythopolis lag[13], also unmittelbar an der samaritanischen Nordgrenze, wenn nicht gar direkt auf samaritanischem Gebiet.

Doch sei abschließend ausdrücklich betont, daß beim Täufergrab — im Unterschied zu den meisten anderen Gräbern, für die wir jüdische Nachrichten besitzen — nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob es jüdischen Ursprungs war.

21ª. Das Çadoq-Grab (Kidrontal)

»Unter der Südecke von h'sṭ'n (= die Säulenhalle), am Çadoq-Grab (und zwar) unter dem Pfeiler des Vestibüls« — mit diesen Worten wird auf der in Höhle 3 von Qumran gefundenen Kupferrolle das 53. der 64 Verstecke von Schätzen beschrieben (3 Q 15, XI 2f.)[14]. Mit der »Säulenhalle« ist die mächtige Ostkolonnade des Tempelplatzes, die aus Joh 10 23 Act 3 11 5 12 bekannte »Halle Salomos«, gemeint, ihre »Südecke« ist mithin die Südostecke des Tempelplatzes[15]. Das Çadoq-Grab »unter der Südecke der Säulenhalle« lag also am Abhang des Kidrontales. Es war ein prächtiger Bau, denn er besaß einen Garten (3 Q 15, XI 6), in dem das von einem Pfeiler getragene Vestibül lag (3 Q 15, XI 3, s. oben).

Wer aber ist dieser im Schatten der Tempelmauer in einem so prächtigen Grab ruhende Çadoq? Der Umstand, daß er ohne jeden Beinamen genannt wird, weist auf eine berühmte Gestalt. Dann aber wird man an den ersten Hohenpriester des Jerusalemer Tempels, Çadoq, den Zeitgenossen Davids und Salomos[16], zu denken haben[17], wissen wir doch aus den Qumrantexten, welcher Verehrung sich der Ahnherr der legitimen Hohenpriester in der Zeit vor 70 n. Chr. erfreute[18]. Welche Stelle wäre auch geeigneter gewesen als Ruhestätte für den ersten Hohenpriester des Jerusalemer Tempels als der Platz unter der Mauer des Heiligtums?

Nun wird in den Vitae prophetarum wiederholt ὁ τάφος τῶν ἱερέων, in nächster Nähe von Jerusalem gelegen, genannt. Vom Pro-

---

[13] Onomasticon 40, 1—4 (Klostermann).

[14] J. T. Milik, Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q 15), Revue Biblique 66, 1959, S. 327. Andere Zählung bei J. M. Allegro, The Treasure of the Copper Scroll, 1960, S. 53: 52. von 61 Verstecken.

[15] Ebenda S. 350f.

[16] II Sam 8 17 15 24 ff. 17 15 ff. 19 12 ff. 20 25 I Reg 1 8. 26. 32 ff. 2 35 4 4 I Chr 5 34 12 28 15 11 16 39 18 16 24 3. 6. 31 27 17 29 22.

[17] Milik a. a. O. S. 346.

[18] Siehe K. G. Kuhn, Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960, s. v. צדוק.

pheten Haggai heißt es, daß er πλησίον τοῦ τάφου τῶν ἱερέων ἐνδόξως begraben wurde[19], von Simeon (I.), dem (Hohen-)Priester, daß man ihn πλησίον τῶν ἱερέων bestattete[20], und von Jesaja, daß sein Grab ἐχόμενα τοῦ τάφου τῶν βασιλέων ὄπισθεν τοῦ τάφου τῶν ἱερέων ἐπὶ τὸ μέρος τὸ πρὸς νότον liege[21]. Die letzte Angabe verweist den τάφος τῶν ἱερέων eindeutig in das Kidrontal. Wenn die Vitae prophetarum ὁ τάφος τῶν βασιλέων (die königliche Nekropole)[22] mit ὁ τάφος τῶν ἱερέων zusammenstellen, zeigen sie, daß sie den letztgenannten Ausdruck als »Nekropole der Priester« verstanden wissen wollen[23]. Jerusalem besaß also im 1. Jh. n. Chr.[24] ein Erbbegräbnis der (Hohen-) Priester. Ohne Frage war das prächtige Çadoq-Grab eines seiner hervorragendsten Monumente.

Als die Juden nach dem Barkochbakrieg 135 n. Chr. aus Jerusalem vertrieben wurden und die heilige Stadt in die römische Kolonie Aelia Capitolina verwandelt wurde, wurde die Überlieferung über die jüdischen Heiligengräber Jerusalems abrupt unterbrochen. Selbst die Erinnerung an die königliche Nekropole auf dem Ophel erlischt; die 320 einsetzende christliche Tradition sucht das Davidsgrab vielmehr in Bethlehem[25]. Zusammen mit ihm und den anderen jüdischen Heiligengräbern Jerusalems (Huldagrab, Jesajagrab, Sacharjagrab, Haggaigrab usw.) ist damals auch das Çadoq-Grab der Vergessenheit anheimgefallen, der es erst in unseren Tagen durch die Kupferrolle von Qumran wieder entrissen worden ist.

48b. Die drei Männer im Feuerofen (Matha Mᵉḥasja)

Im 5. und 6. Jahrhundert tauchen, von Babylon kommend, Reliquien der drei Männer im feurigen Ofen (Hananja, Misael und Asarja, Dan 1 6 u. ö.) an verschiedenen Stellen auf: zuerst in Konstantinopel (zur Zeit Kaiser Leos I. 457—474)[26], dann in Alexandrien[27] und in Nordafrika[28]. Diese Reliquien erfreuten sich besonderer Hochschätzung, weil die drei Heiligen, wie die unedierte Handschrift 526 vom Sinai (10.—11. Jh.) berichtet, zusammen mit Daniel das Martyrium erlitten haben sollten[29]. Das Auftauchen der Reliquien setzt die Auf-

---

[19] 88 1 par. 22 14 35 3 58 24 103 10 (Schermann). [20] 24 17.

[21] 70 6f. par. 9 4-6 42 17-19 (hier: Ἰουδαίων statt ἱερέων); 60 20-22.

[22] Jeremias a. a. O. S. 53—60.

[23] Milik a. a. O. S. 346.

[24] Zur Datierung der Grundschrift der Vitae prophetarum siehe Jeremias a. a. O. S. 12.

[25] Ebenda S. 59.

[26] G. Garitte, L'invention géorgienne des trois enfants de Babylone, in: Le Muséon 72, 1959, S. 69—100, hier S. 69.

[27] Ebenda S. 69f. [28] Ebenda S. 70, Anm. 3. [29] Ebenda S. 71.

findung des Grabes voraus. Über diese besitzen wir zwei Berichte, einen ganz kurzen syrischen in einer anonymen nestorianischen Chronik (1891 von I. Guidi herausgegeben)[30] und einen sehr ausführlichen georgischen (1959 von G. Garitte herausgegeben)[31], der aber ebenfalls (über eine armenische Zwischenübersetzung) auf eine syrische Vorlage zurückgeht. Die beiden Berichte schildern die Einzelumstände, die zur Auffindung der Reliquien der drei Heiligen führten, mit Abweichungen, stimmen aber in der entscheidenden Angabe überein: nach beiden befanden sich die Reliquien im Hause eines babylonischen Juden, ehe die Christen sie sich (georg.: durch Diebstahl) aneigneten. Wir haben es also mit der Beschlagnahme eines jüdischen Heiligengrabes durch die Christen zu tun[32]. Im übrigen ergänzen sich die beiden Berichte insofern in glücklicher Weise, als die georgische Fassung uns näher über die Zeit, die syrische über den Ort der Auffindung unterrichtet. Was zunächst die Zeit anlangt, so paßt die Angabe der georgischen Fassung, die Auffindung sei unter der Herrschaft des Perserkönigs Vahram (V., 420—438/9)[33], genauer wohl: um 422[34], erfolgt, vorzüglich sowohl zum Zeitpunkt der eingangs erwähnten Verbreitung der Reliquien wie zu der Tatsache, daß die Verehrung des Grabes der drei Heiligen seitens der Christen um 500 in Ktesiphon, der Hauptstadt des Perserreiches, im Gange war[35]. Was den Ort der Auffindung anlangt, so vermeldet die syrische Fassung, sie sei in dem ausschließlich von Juden bewohnten, zwischen Maḥoze und Ḥirtha gelegenen Dorfe Mathamasja erfolgt[36]. Damit ist der bekannte Hochschulort der babylonischen Juden Matha M^{e}ḥasja gemeint, der in der Tat genau in der Mitte zwischen Maḥoze (= »die Städte« plur. = die durch den Tigris getrennte Doppelstadt Ktesiphon-Seleukia) und Ḥira (südlich von Babylon) liegt. Schon in jüdischer Zeit galt das Grab der drei Männer im feurigen Ofen als wundertätig und lockte die Kranken von weither zu sich[37]; auch nach der Beschlagnahme und Translation sollten die Reliquien ihre Wunderkraft weiterhin bewährt haben[38].

---

[30] Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi, London 1891. I. Guidi hat die Chronik dann nochmals ediert in: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, Series tertia, Tomus IV, Paris 1903. Hier findet sich die inventio auf S. 32 (syr.). Auf den Syrer verwies mich mein Assistent R. Deichgräber.

[31] Siehe Anm. 26.

[32] Garitte a. a. O. S. 75.

[33] Georg. § 1.

[34] Vgl. Garitte a. a. O. S. 74f.

[35] Vita S. Macarii Romani ed. A. Vassiliev, in: Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior, Moskau 1893, p. 137.

[36] Syr. p. 32.

[37] Georg. § 2f. 6—12.

[38] Georg. § 50—56.

Daß die jüdische Heiligengräberverehrung die christliche entscheidend angeregt hat, ist heute nicht mehr zu bezweifeln[39]. Bei künftigen Erwägungen über die Zusammenhänge zwischen jüdischer und christlicher Heiligenverehrung wird zu beachten sein, daß die jüdische Heiligenverehrung im Mutterlande sich von derjenigen der Diaspora unterschied. Während der Judenschaft des Mutterlandes die Heiligen in erster Linie als Interzessoren galten, sah man in ihnen in der Diaspora (einschließlich Samaria) zugleich Thaumaturgen. Belege hierfür bieten das Elisa-Täufergrab in Samaria, das Jeremiagrab in Taphnai (Ägypten), das Grab der makkabäischen Märtyrer in Antiochien, das Hesekielgrab in Mesopotamien und das Grab der drei Männer im feurigen Ofen in Matha M^{e}ḥasja[40]; dagegen war m. W. mit keinem einzigen der 31 jüdischen Heiligengräber in Judäa[41] die Vorstellung verbunden, daß der Heilige wundertätig sei. Auch die Hochschätzung der Reliquien ist dem judäischen Gebiet fremd. In mancher Hinsicht scheint demnach die jüdische Heiligenverehrung der Diaspora stärkeren Einfluß auf die Ausgestaltung des christlichen Heiligenkultes ausgeübt zu haben als diejenige von Judäa; oder haben wir es bei der Vorstellung von der Wunderkraft der Heiligen mit heidnischen Einflüssen zu tun, denen sich die jüdische Diaspora wie die Kirche unabhängig von einander öffneten?

(Abgeschlossen am 1. Nov. 1960)

ZUR DATIERUNG DER PASTORALBRIEFE

Von Joachim Jeremias
(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

Das Verständnis des Wortes πρεσβυτέριον in I Tim 4 14 ist nicht ohne Bedeutung für die Gesamtbeurteilung und die zeitliche Einordnung der Pastoralbriefe. Übersetzt man nämlich wie üblich mit »Ältestenrat«, so ergibt sich einerseits eine Spannung zwischen I Tim 4 14 und II Tim 1 6, andererseits das Bild einer fortgeschrittenen Entwicklung der Gemeindeämter; hat dagegen πρεσβυτέριον I Tim 4 14 die Bedeutung »Ältestenwürde«, so hat man es I Tim 4 14 mit einem aus dem Judentum stammenden Fachausdruck für die Ordination

[39] Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 91, S. 27—38, Köln und Opladen 1960.

[40] Jeremias a. a. O. S. 132f. und dazu die Ergänzung oben S. 99f.

[41] Ebenda, Nr. 11—40; dazu das Çadoqgrab (oben S. 98f.).

zu tun, dessen Übernahme seitens der Kirche in früher Zeit erfolgt sein müßte, da das Judentum ausschließlich im Mutterlande ordinierte. Es lohnt sich daher, die Frage nochmals aufzunehmen.

I

In ZNW 48, 1957, S. 127—132 hatte ich darauf aufmerksam gemacht, daß die Vokabel πρεσβυτέριον nicht auf die Liste der *voces neotestamenticae* gehört, weil sie bereits Sus 50 Θ v. l. belegt ist. (Ein zweiter außerchristlicher Beleg findet sich übrigens bei Josephus c. Ap. II § 206: καὶ παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου[1] τιμὴν ἔχειν τοὺς νέους φησίν [scil. ὁ νόμος], ἐπεὶ πρεσβύτατον ὁ θεός.[2]) Was die Bedeutung des Wortes πρεσβυτέριον in Sus 50 Θ v. l. anlangt, so fordern sowohl der Zusammenhang (»Und es sagten die πρεσβύτεροι zu ihm [dem jungen Daniel]: Komm, nimm in unserer Mitte Platz und gib uns Weisung, denn dir hat Gott das πρεσβυτερ[ε]ιον gegeben«) als auch die Variante πρεσβεῖον (B 88 410) die Übersetzung: honour or privilege of an elder[3]. Falls, wie sehr wahrscheinlich, diese Bedeutung von πρεσβυτέριον auch I Tim 4 14 vorliegt, ist ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου mit »Handaufstemmung (zur Verleihung) der Ältestenwürde« (gen. finalis) zu übersetzen; diese Wendung ist dann Wiedergabe von סְמִיכַת זְקֵנִים (»Handaufstemmung, die zum Ältesten macht«) = Ordination. Diese Auffassung von ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου (I Tim 4 14) ist, wie ich nachträglich sehe, schon 1650 von JOANNES SELDENUS vorgetragen worden, der sich ebenfalls auf Sus 50 Θ berief[4], und neuerdings unabhängig von ihm von D. DAUBE, der den Zusammenhang mit dem rabbinischen terminus technicus für die Ordination erkannte[5].

II

Diesem Verständnis von ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου als Fachausdruck für die Ordination hat P. KATZ in ZNW 51, 1960, S. 27—30 temperamentvoll widersprochen. Er bestreitet, daß πρεσ-

---

[1] So die einzige griechische Handschrift L, während Euseb. praep. evang. VIII, 8, 40 (MRAS) πρεσβυτέρου liest. Welche Lesart lat (omnibus senioribus) voraussetzt, ist wegen des Plurals nicht sicher zu sagen.

[2] Ich verdanke den Hinweis Herrn J. SMIT SIBINGA in Warmond.

[3] H. G. LIDDELL-R. SCOTT, A Greek-English Lexicon², Oxford 1940, II 1462b sub II.

[4] J. SELDENUS, De synedriis et praefecturis iuridicis veterum Ebraeorum, Bd. 1, London 1650, S. 559ff.

[5] D. DAUBE, The New Testament and Rabbinic Judaism (= Jordan Lectures 1952), London 1956, S. 244f.

βυτέριον die Bedeutung »privilege of being a presbyter« haben könne[6]. Dazu kann ich nur feststellen, daß diese Bedeutung in der alten Kirche so verbreitet und vielfältig bezeugt ist, daß es sich fast erübrigt, Belege anzuführen[7]. So sagt Euseb., h. e. VI 8, 4 (Schwartz) in seinem Bericht über Origenes, daß die Bischöfe von Caesarea und Jerusalem χεῖρας εἰς πρεσβυτέριον αὐτῷ τεθείκασιν »ihm die Hände zum Empfang der Presbyterwürde auflegten«, d. h. ihn ordinierten. Der Kanon XVIII des Konzils von Ancyra (314) redet vom Entzug der τιμὴ τοῦ πρεσβυτερίου[8], der Kanon II des Konzils von Nicaea vom προάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον[9] usw. Die Peschiṭṭa, die πρεσβυτέριον Lc 22 66 und Act 22 5 mit dem Plural qšjš' (= οἱ πρεσβύτεροι) wiedergibt, setzt I Tim 4 14 für πρεσβυτέριον das Abstraktum qšjšwt' (»Presbyteramt«) — dasselbe Wort, mit dem sie I Tim 3 1 ἐπισκοπή übersetzt[10]. Kurz, die Verwendung von πρεσβυτέρ(ε)ιον in der Bedeutung »Presbyterwürde, Presbyteramt« ist nicht auf Sus 50 Θ v. l. beschränkt, sondern fester Sprachgebrauch der alten Kirche.

Daß diese Bedeutung des Wortes auch I Tim 4 14 vorliegt, ist deshalb wahrscheinlich, weil die übliche Übersetzung von ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου mit »Handauflegung seitens (der Mitglieder) des Ältestenrates« voraussetzen muß, daß die Ordination von sämtlichen Mitgliedern des »Ältestenrates« vollzogen wurde; dafür haben wir aber weder jüdische noch christliche Belege[11]. So verdient die andere Möglichkeit den Vorzug, daß ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου Wiedergabe ist von סְמִיכַת זְקֵנִים »Handaufstemmung, die zum זָקֵן (zum »Alten«, zum Schriftgelehrten) macht«. Mit diesem terminus technicus bezeichnet das Judentum die Handaufstemmung bei der Bevollmächtigung, die Ordination, um sie von der Handaufstemmung beim Opfer zu unterscheiden. Die älteste Kirche hat also mit dem Ritus der Ordination auch den terminus technicus zu ihrer Bezeichnung aus dem Judentum übernommen, unbeschadet der Tatsache, daß die Ordination jetzt nicht mehr zur religionsgesetzlichen

[6] S. 29. Wenn Katz S. 27 von einem mehrfachen Vorkommen von πρεσβυτέριον in den Pastoralbriefen redet, so ist das wohl ein Schreibversehen; de facto ist I Tim 4 14 der einzige Beleg.

[7] Die Behauptung von G. Bornkamm: »πρεσβυτέριον wird durchgängig in unserer Lit. für eine Körperschaft gebraucht« (ThW VI 666, Anm. 92) ist unzutreffend.

[8] Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt, ed. E. J. Jonkers (Textus Minores XIX), Leiden 1954, S. 35.

[9] Ebenda S. 40. [10] Hinweis von stud. theol. O. Hofius.

[11] Im Judentum ordiniert in vorhadrianischer Zeit der Lehrer des Ordinanden (E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951, S. 35ff.); im christlichen Bereich könnte man allenfalls Act 6 6 (Handauflegung durch die Apostel) und 13 3 (Handauflegung durch drei Propheten und Lehrer) vergleichen, aber doch nur als entfernte Analogie.

Auslegung der Tora, sondern zum Dienst am Evangelium bevollmächtigte, und daß sie nicht zum זָקֵן (Rabbi, Schriftgelehrten), sondern zum Amtsträger der christlichen Gemeinde machte. Wir haben mithin in ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου (I Tim 4 14) wahrscheinlich einen aus dem Judentum stammenden Fachausdruck für die Ordination vor uns.

III

Bezeichnet πρεσβυτέριον I Tim 4 14 nicht den »Ältestenrat«, so entfällt das Hauptargument für die Behauptung, die Pastoralbriefe kennten neben dem Bischofs- und Diakonenamt noch als drittes Amt das des Presbyters. Tatsächlich nötigt keine einzige der vier Stellen, an denen πρεσβύτερος in den Pastoralbriefen vorkommt, dazu, in dem Wort etwas anderes als eine Altersbezeichnung zu sehen[12]. Daß πρεσβύτερος in I Tim 5 1 den alten Mann bezeichnet, steht fest; nichts hindert daran, v. 19 ebenso zu übersetzen; in v. 17 beheben sich die Schwierigkeiten (Gehaltsstufen), wenn πρεσβύτεροι die von der Gemeinde unterstützten Alten bezeichnet, und Tit 1 5. 7 fällt der wahllose Wechsel zwischen zwei Ämterbezeichnungen fort, wenn πρεσβύτερος Altersbezeichnung ist.

Der deutlichste Beleg für die Zweizahl der Ämter in den Pastoralbriefen aber ist I Tim 3, wo nur vom Amt des Bischofs und des Diakons die Rede ist — wie sonst im NT nur noch Phil 1 1. Da auch die übrigen Paulusbriefe das Amt des Presbyters nicht kennen, ergibt sich: die Ausführungen der Pastoralbriefe über die Ämter stehen einer Spätdatierung der Briefe entgegen.

(Abgeschlossen am 1. Nov. 1960)

»DEM HIMMELREICH WIRD GEWALT ANGETAN« (Mt 11 12 par.)

Von Pfarrer extr. Dr. Georg Braumann
([20b] Heisebeck über Uslar [Solling])

»Die Auslegung von v. 12 gehört zu den schwierigsten Fragen der Evangelien-Erklärung«, urteilt J. SCHNIEWIND[1]. Nach R. BULTMANN[2] ist dieser und v. 13 »kaum mehr sicher zu deuten«. In der Tat gibt es fast nichts, was in Mt 11 12 nicht umstritten wäre.

---

[12] A. SCHLATTER, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, Stuttgart 1936, S. 148f., 181f.; J. JEREMIAS, Die Briefe an Timotheus und Titus[7] (in: NTD IX), Göttingen 1956, zu I Tim 5 17.

[1] Mt, NTD, z. St.

[2] Geschichte der synoptischen Tradition [2.3]177f.

Da im folgenden Interpretationsversuch der Sinn des rätselhaften Verses vor allem auf Grund der einzelnen Worte bestimmt werden soll, seien diese Möglichkeiten erwähnt: Was ist mit βιάζεται gesagt? Erfährt das Reich der Himmel Gewalt oder bricht es mit Gewalt hervor? Wer ist mit den Gewalttätern gemeint? Sind es die Gegner Jesu und des Täufers oder sind es die Anhänger Jesu, die sich für die Sache Gottes einsetzen? Was bedeutet ἁρπάζουσιν? Sind auch hier die Gegner oder Anhänger Jesu gemeint? Ginge es um die Anhänger Jesu, so wäre der terminus βιάζεσθαι jedenfalls recht merkwürdig. Schließlich zeigt die Geschichte der Exegese, angefangen mit Lukas über die Textgeschichte bis hin zur Auslegungsgeschichte, wie schwierig eine dem Text angemessene Interpretation wirklich ist. Bekanntlich war es A. Schweitzer, der diesen Vers zum Angelpunkt seiner These vom Leben Jesu gemacht hat: Jesus habe das Reich Gottes herbeizwingen wollen. Bedenkt man darüber hinaus, daß nach der jeweiligen Interpretation auch die Bedeutung von ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν schwankt, so steht das Rätsel vor uns, das sich mit diesem Vers stellt, obwohl Formgeschichte, Quellenkritik und Einzelexegese wertvolle Ergebnisse erzielt haben.

Beginnt man mit der Frage nach dem Kontext, so steht Mt 11 12 innerhalb einer ganzen Sammlung von Traditionen, die von Johannes dem Täufer berichten. Ein Blick in die Synopse zeigt, daß diese Überlieferungen »schon in Q wesentlich dieselbe Einheit gebildet« haben[3]. Daß diese schon bei Q zu beobachtende Sammlung aber nur eine scheinbare Einheit ist, geht daraus hervor, daß »einzelne Stücke den Täufer als Bundesgenossen der christlichen Sache erscheinen lassen«, während »andere seine Minderwertigkeit gegenüber Jesus« hervorheben[3]. Nun wäre es für die Exegese eine entscheidende Hilfe, wüßte man, zu welcher Gruppe v. 12 gehört. Der Zusammenhang läßt jedenfalls kein sicheres Urteil zu. Während Mt 11 7-11a von der »Solidarität Jesu mit dem Täufer« spricht, folgt v. 11b eine Aussage, die unvermittelt »eine Herabsetzung des Täufers« bringt[3]. Die Annahme, daß v. 12 mit v. 11b zusammengehören kann, liegt also nahe, obwohl die verschiedene Herkunft der überlieferten Sprüche vor einem sicheren Urteil warnen muß. Berücksichtigt man endlich, daß v. 13 den v. 14 vorbereitet und mit v. 12 kaum in einer inneren Verbindung steht, daß vielmehr v. 12f. ein selbständiges Stück ad vocem Johannes der Täufer angefügt ist, so kommt man zu dem methodischen Ergebnis, v. 12 abgesehen vom Kontext interpretieren zu müssen.

In quellenkritischer Hinsicht ist festzuhalten, daß bereits Q einen Zusammenhang verschiedenartiger Traditionen hergestellt hat. Man wird also nicht zuerst Matthäus, sondern Q entgegenhalten

---

[3] R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition [2,3]177.

müssen, den überlieferten Stoff nicht restlos bewältigt, sondern eher gesammelt als kritisch gesichtet zu haben. Das bedeutet aber, daß möglicherweise schon Q der Sinn des Spruchs nicht mehr verständlich, jedoch von einer derartigen Bedeutung war, daß sie ihn ihrer Sammlung einverleibte.

Die Mt 11 12 vorliegende Überlieferung war tatsächlich schon in alter Zeit unverständlich. Das zeigt ganz deutlich Lc 16 16. Lukas hat diesen Vers, der Mt 11 12 in einer ursprünglicheren Form vorliegt, »redaktionsgeschichtlich« bearbeitet. Er übernimmt nicht nur, sondern interpretiert. Und da ihm offensichtlich das βιάζεται unverständlich erschien, ersetzt er es durch εὐαγγελίζεται. Für ihn bedeutet βιάζεσθαι nicht vim pati, sondern vim facere, d. h., die βασιλεία τοῦ θεοῦ ereignet sich in der Verkündigung ἀπὸ τότε. »Die Gewalttäter reißen es an sich«, interpretiert Lukas dahingehend, daß »von nun an« ein jeder zu ihr Zutritt hat, »wen es nach ihr verlangt und zu ihr drängt (vgl. 6 20ff.)«[4]. Gegenüber Matthäus (»von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt«) bietet Lukas dieses an sich unbestimmte »seitdem«, »von nun an«. Daß auch in dieser Hinsicht Lukas gegenüber Matthäus sekundär sei, hat sich auf Grund neuerer Forschungen weithin durchgesetzt: mit ἀπὸ τότε bezeichne Lukas eine neue Epoche, die nach Johannes beginnt, während der voraufgehende Zeitabschnitt mit Johannes ein Ende gefunden habe (μέχρι Ἰωάννου)[5]. Bei alledem muß man sich aber vor Augen halten, daß es erst Lukas ist, der die Überlieferung in diesem Sinne interpretiert.

Fragt man dagegen nach der ursprünglichen Bedeutung der Mt 11 12 vorliegenden Tradition, so wird man nach diesen formgeschichtlichen, quellenkritischen und redaktionsgeschichtlichen Überlegungen allein auf diesen einen Vers verwiesen, ohne im Kontext oder in der Lukas-Fassung eine Hilfe für die Auslegung finden zu dürfen. Vielmehr liegt ein Spruch vor, der von hohem Alter ist und jedenfalls schon vor der Zusammenstellung von Q existierte.

---

[4] K. H. Rengstorf, Lc[8], NTD, z. St.

[5] Vgl. dazu H. Conzelmann (Die Mitte der Zeit [3]1960, vor allem S. 9, 17, 20, 92f., 103, 105, 150, 172f.), der gerade dieser Stelle besonderes Gewicht für die Erkenntnis der lukanischen Theologie zulegt. Man hat jedoch die gebotene Vorsicht zu beachten, daß ἀπὸ τότε eine unbestimmte und mißverständliche Formulierung sein kann. Könnte nicht auch auf Grund dieser Stelle (Lc 16 16) mit der Wendung gemeint sein: »angefangen mit Johannes dem Täufer«, so daß Lukas gegenüber Matthäus lediglich stilistisch geändert hätte? Vgl. dazu K. H. Rengstorf a. a. O. [8]192: »Mit Johannes dem Täufer, an dem sich gewisssermaßen die Zeiten scheiden, ist die Zeit des Gesetzes . . . dahin«. Diese Frage sei lediglich gestellt, ohne hier eine Antwort zu geben, die für die Behandlung des gestellten Themas unwesentlich ist. Vgl. zu ἀπὸ τότε: Mt 4 17 16 21 26 16.

Der Interpret wird aber auf ähnliche Überlieferungen zu achten haben, die sich in der urchristlichen Literatur möglicherweise anbieten. Eine Hilfe bei der Exegese des rätselhaften Satzes kann die Schwierigkeit sein, die in diesem Vers entgegentritt: die Terminologie.

Mit dem unklaren βιάζεται wird man allerdings zunächst nicht weiterkommen, da es ein Hapaxlegomenon des NTs ist, obwohl sich gleich religionsgeschichtliche Parallelen anbieten[6], die vor allem bei A. Schweitzer von wesentlicher Bedeutung sind. Anders verhält es sich mit dem merkwürdigen ἁρπάζουσιν. Das Wort hat mancherlei Bedeutungen[7] und kommt an den verschiedensten Stellen vor.

Berücksichtigt man die urchristliche Überlieferung, so stellt sich heraus, daß dieses ἁρπάζουσιν auch Phil 2 6 in eigenartiger und merkwürdiger Weise erscheint[8]. Wenn auch die Wendung an dieser Stelle unklar ist, so hat sich doch wohl die These E. Lohmeyers[9] durchgesetzt, daß Paulus mit Phil 2 6-11 eine ihm bekannte Überlieferung weitergibt. Wenn also Phil 2 6 mit Mt 11 12 konfrontiert wird, soll nicht Matthäus durch Paulus interpretiert werden, sondern die bereits über Matthäus und Q hinausgehende Überlieferung mit der von Paulus weitergegebenen Tradition gegenübergestellt sein. Bedenken erheben sich bei diesem Verfahren zunächst von der religionsgeschichtlichen Seite her insofern, als die Zugehörigkeit zur hellenistischen oder palästinischen Urgemeinde geklärt werden müßte. Mt 11 12 gehört wahrscheinlich in den Bereich der palästinischen Urgemeinde, für Phil 2 6ff. bleibt diese Frage auf Grund des gegenwärtigen Standes der Forschung offen: Phil 2 6ff. kann in den Bereich des hellenistischen, aber auch in den Bereich des palästinischen Urchristentums gehören. Mt 11 12 Phil 2 6ff. brauchen also nicht von vornherein verschiedenen geistes- und theologiegeschichtlichen Räumen zugeordnet zu werden. Jedenfalls sei die religionsgeschichtliche Frage zurückgestellt.

Was gibt aber die Berechtigung, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο Phil 2 6 und βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν Mt 11 12 zu konfrontieren? Liegen beide Stellen nicht doch zu weit auseinander? Phil 2 6 spricht von Christus Jesus, Mt 11 12 von den Gewalttätern. Das Objekt des ἁρπάζειν ist Phil 2 6 das Gottgleichsein, Mt 11 12 die βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Trotzdem wird man mit diesen wohl ernst zu nehmenden Bedenken die Frage nicht als erledigt ansehen dürfen. Eine weitere Schwierigkeit ist die, daß Phil 2 6 ebenso wie Mt 11 12 ἁρπάζειν unklar ist.

Die innere Verwandtschaft beider Stellen liegt m. E. darin, daß Mt 11 12 ebenso wie Phil 2 6 einen Vorwurf nichtchristlicher Gegner

[6] Vgl. P. Billerbeck, Mt 598f.

[7] Vgl. W. Bauer, WB z. St.

[8] οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

[9] Phil z. St.

aufnimmt, der besagt, Christus Jesus habe das Gottgleichsein an sich reißen wollen. Daß dieser Vorwurf tatsächlich in urchristlicher Zeit erhoben wurde, wird Mc 14 61f., vor allem Mt 26 63f. deutlich[10]. Jesus antwortet nach diesen Stellen auf die Frage, ob er ὁ χριστός (der Sohn Gottes) sei, damit, daß »der Sohn Gottes sitzen wird zur Rechten der Kraft und kommen wird auf den Wolken des Himmels« (vgl. Ps 109 1 Dan 7 13). Läßt sich dieser Vorwurf hypothetisch voraussetzen, so würde Phil 2 6ff. darauf antworten: Das Gegenteil hat Christus Jesus getan: Er nahm Knechtsgestalt an. Auf den gleichen Vorwurf würde nun auch Mt 11 12 antworten. Statt des Gottgleichseins wäre die βασιλεία τῶν οὐρανῶν vorausgesetzt[11]. Die Antwort Mt 11 12 lautete bei dieser Annahme: (Nicht Jesus, sondern) die βιασταί sind es, die die βασιλεία τῶν οὐρανῶν an sich reißen wollen. Der Spruch führt damit in die Auseinandersetzung zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt hinein, setzt die Frage nach dem An-sich-Reißen der Gottesherrschaft voraus und gibt den Vorwurf an die Gegner zurück. Damit ist nicht behauptet, daß Jesus sich als Gottes Sohn ausgegeben hätte, sondern nur so viel, daß Phil 2 6 ebenso wie Mt 11 12 in die Diskussion über die Gottessohnschaft, also in den christlichen Bereich, gehört.

Wer aber ist mit den βιασταί gemeint? Hat man Jesus gegenüber den Vorwurf der Gotteslästerung erhoben, so wären die βιασταί die Gegner Jesu und die Gegner der christlichen Gemeinde. Wie können aber die Gegner der christlichen Gemeinde als βιασταί bezeichnet werden? Die Frage findet eine Antwort, wenn man an die urchristlichen Verfolgungen denkt, an die u. a. Paulus Gal 1 13[12] zurückdenkt[13]. Wenn auch der Apostel einen anderen terminus bringt, so ist doch das gleiche gemeint, was Act 5 26 21 35 mit βία formuliert.

Eine Schwierigkeit bei der Interpretation ist die, inwiefern die christliche Gemeinde unter der schlechthin eschatologischen Größe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν verstanden werden kann. Aber gerade die christliche Gemeinde verstand sich eschatologisch. Was bedeutet endlich der Beginn des v. 12 »von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt«? Hier wird bei der vorgelegten Interpretation die Verknüpfung mit Mt 11 2 sinnvoll: Man hat Johannes den Täufer verfolgt. So verfolgt man auch die christliche Gemeinde. Darüber hinaus wird auch die Verknüpfung mit v. 13 verständlich: Wie Johannes so gehören alle Propheten und das Gesetz in den göttlichen Bereich; denn sie haben in Gottes Auftrag prophezeit.

---

[10] Vgl. auch Mt 27 43. Vgl. Phil 2 9: ὑπερύψωσεν.

[11] Vgl. Mc 14 62, Mt 26 64: ἐπὶ τῶν νεφελῶν τῶν οὐρανῶν.

[12] ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

[13] Vgl. Gal 1 16.

Zusammenfassend läßt sich demnach sagen: Mt 11 12 gehört in die Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde mit der nichtchristlichen Welt, die die junge Gemeinde verfolgt (βιάζεται) und ihr vorwirft, Jesus habe die Himmelsherrschaft gewaltsam an sich reißen wollen (ἁρπάζουσιν). Darauf würde die urchristliche Gemeinde antworten: Nicht Jesus oder sie selbst reißen die Himmelsherrschaft gewaltsam an sich; sondern die, die die Gemeinde gewaltsam verfolgen, begehen diesen Gottesfrevel[14]. Und das alles ist nicht neu, sondern begann bereits mit Johannes dem Täufer. Bei dieser Formulierung schwingt in dem ἁρπάζουσιν freilich ein ironischer Unterton mit, der nicht zu überhören ist.

Ist den vielen, mit den Schwierigkeiten so gut wie möglich fertig gewordenden Exegesen eine neue hinzugefügt? Freilich auch die vorgelegte Interpretation bewegt sich auf dem Gebiet der Hypothese. Sie scheint mir aber, trotz aller auch hier nicht zu bestreitenden Bedenken, den Text im Rahmen der urchristlichen Probleme und der urchristlichen Traditionen einigermaßen verständlich zu machen.

(Abgeschlossen am 12. Januar 1961)

Mt 26 50: ΕΤΑΙΡΕ, ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ

Von Studienassessor Dr. Friedrich Rehkopf
(Göttingen, Stegemühlenweg 62)

Dieses Wort richtet Jesus im Matthäusevangelium an Judas, der im voraufgehenden Vers (v. 49) Jesus gemäß der Verabredung (v. 48) durch seinen Kuß den Häschern bezeichnet hatte (καὶ κατεφίλησεν αὐτόν). Der Sinn dieses Wortes ist umstritten: »griechischer Text für uns unverständlich«[1], »sprachlich mehrdeutig«[2], »dunkler Sinn«[3], »schwer zu erklären«[4].

I

Neben Konjekturen[5] sind je nach der grammatischen Deutung des Relativpronomens ὅ drei verschiedene Übersetzungen vorgeschlagen worden.

---

[14] Nach I Thess 2 12 I Cor 6 9f. 15 50 Gal 5 21 hat man die Frage diskutiert, wer die βασιλεία τοῦ θεοῦ in Besitz nehmen kann.

[1] J. Weiss, Die drei älteren Evangelien (1907), S. 392.

[2] J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (1937), S. 256.

[3] Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus (1905), S. 695.

[4] Ders. S. 695, Anm. 68.

[5] F. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1902), § 50, 5 (S. 179), verändert ἑταῖρε in αἶρε, so daß sich der Satz ergibt: »Nimm was zu holen

1. Das Relativpronomen steht als Ersatz für ein Interrogativpronomen: ἑταῖρε, ἐπὶ τί πάρει;

»Freund, wozu (warum) bist du gekommen[6]?«[7]

Diese durch die Vulgata und Lutherübersetzung bekannte Deutung[8] ist grammatisch anfechtbar: die Verwendung eines Relativpronomens für ein Interrogativpronomen in direkter Frage[9] »wird von der neutestamentlichen Philologie ganz überwiegend abgelehnt«[10], weil sie im ersten nachchristlichen Jahrhundert noch nicht belegt ist[11].

2. Das Relativpronomen ist ein echtes Relativpronomen, nur ist in ihm ein Demonstrativpronomen verborgen, das (ebenfalls mit der Präposition ἐπί) dem ἐφ' ὅ voranzustellen ist[12]:

ἑταῖρε, ἐπὶ τοῦτο, ἐφ' ὃ πάρει —;

dann würde freilich eine Aposiopese vorliegen, so daß folgende Ergänzungen vorgeschlagen sind:

Klostermann[13]: »Freund, (mißbrauchst du den Kuß) zu dem (Zweck), zu dem du hier bist?«

Radermacher[14]: »Freund, bei dem (= den Absichten), zu dem (= deren Verwirklichung) du erschienen bist (geschieht dies)?«

---

du kommst!« — A. PALLIS, Notes on St. Mark and Matthew (1932), S. 102f., hält ΕΦ für ein verschriebenes ΕΥ, so daß der ursprüngliche Text ohne das von einem Abschreiber hinzugefügte ὅ lautetete: ἑταῖρε, εὖ πάρει = »Welcome friend«.

[6] πάρει kann sowohl zu παρεῖναι als auch zu παριέναι gehören (nur im Klassischen ist der Ind. Präs. von ἰέναι futurisch), vgl. TH. ZAHN a. a. O. S. 703, Anm. 68; W. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament[5] (1958) (im folgenden W-B), führt es Sp. 1238 unter παρεῖναι an; vgl. F. BLASS-A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[9] (1954) (im folgenden Bl-D) § 99, 1. — Für die Übersetzung ist diese Frage nicht von Belang.

[7] Diese Ansicht wird vornehmlich von A. DEISSMANN, Licht vom Osten[4] (1923), S. 100ff., vertreten, der sich auf eine Becherinschrift beruft, die er liest ἐφ' ὃ πάρει; εὐφραίνου (»Wozu bist du hier? Sei fröhlich!«); ferner J. WEISS a. a. O. S. 392; P. DAUSCH, Die drei älteren Evangelien (1932), S. 343; u. a. vgl. W-B Sp. 1159 (9a).

[8] Vulgata (Ausgabe E. NESTLE, Novum Testamentum Graece et Latine[27] [1956]): Amice, ad quid venisti?, Luther: »Freund, wozu bist du kommen?« Zürcher Bibel (1954): »Freund, wozu bist du hier?«

[9] In indirekter Rede vergleiche Mt 26 70 οὐκ οἶδα τί λέγεις;
mit Lc 22 60 οὐκ οἶδα ὃ λέγεις;

[10] W-B Sp. 1159; vgl. Bl-D § 300, 2: »unglaubhaft«; TH. ZAHN a. a. O. S. 703, Anm. 68; B. WEISS, Das Matthäus-Evangelium (1876) S. 553 u. a. — E. KLOSTERMANN, Das Matthäusevangelium (1927), S. 213 führt Euthymius (um 1100) an: οὐκ ἐρωτηματικῶς ἀναγνωστέον.

[11] Belege in der späteren Literatur: PsJustin, Cohort. ad gent. 5, 78 MIGNE PG 6, 253 A; Eusebius, Praep. Ev. 6, 7, 20; 1, 316, 11 MRAS (GCS 43, 1); Arr. Epikt. 4, 1.

[12] Vgl. W-B Sp. 1156 (I 2a).

Paßt sich diese Deutung auch dem Zusammenhang völlig an (ertaunte, bekümmerte Frage, die auf das Voraufgehende Bezug nimmt nd keine Antwort verlangt, vgl. Lc 22 48[15]), so ist doch die Annahme iner Aposiopese und die dadurch bedingte Ergänzung unbefriedigend[16].

3. Das Relativpronomen ist ein echtes Relativpronomen, nur ist ine Handlung zu ergänzen, auf die sich das Relativpronomen bezieht; tatt einer Frage könnte dann auch ein erstaunter Ausruf vorliegen, er sich auf die Verhaftung bezieht:

ἑταῖρε, (τοῦτ' ἐστιν / τοῦτο ποίει / τοῦτο γινέσθω usw.,) ἐφ' ὃ πάρει.

»Freund, das ist es, wozu du hergekommen bist!«[17].

»Freund, tue das, wozu du hergekommen bist!«[18].

»Freund, wozu du hergekommen bist, das soll geschehen!«[19].

»Freund, wozu du hergekommen bist, das weiß ich!«[20].

hne Ergänzung:

»Freund, — wozu du hergekommen bist!«[21].

Unbefriedigend bleiben auch diese Deutungen: die Annahme iner Ellipse läßt Raum zu verschiedenartigsten Ergänzungen.

Die bisherigen Deutungsversuche lassen erkennen, daß eine rammatisch zulässige und inhaltlich eindeutige Übersetzung des mstrittenen ἐφ' ὅ gefordert ist.

II

1. Faßt man das Relativum ὅ als ein echtes Relativum auf, ann muß die wortwörtliche Übersetzung im Deutschen lauten: Freund, zu[22] was (= wozu) du hergekommen bist«. Ein Relativum uß sich auf ein vorhergehendes Substantivum oder Verbum beiehen; ἐφ' ὅ bezieht sich also auf καὶ κατεφίλησεν αὐτόν (Mt 26 49).

---

[13] E. Klostermann a. a. O. S. 212 (Übersetzung); ähnlich J. Schniewind a. O. S. 255 (Übersetzung) und P. Dausch a. a. O. 343, Anm.

[14] L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik² (1925), S. 78.

[15] E. Klostermann a. a. O. S. 213: »ungefähr den Sinn von Lc 22 48«.

[16] Bl-D § 482: »Aposiopese im eigentlichen Sinn, d. h. Abbruch der Rede aus rregung oder aus Scheu, kennt das NT nicht«.

[17] W. Spiegelberg in: ZNW 28 (1929), S. 342: »ironisch verächtlicher Ausruf«.

[18] So u. a. B. Weiss a. a. O. (1898), S. 463; Th. Zahn a. a. O. S. 695; B. H. treeter, The Four Gospels (1926), S. 301; vgl. W-B Sp. 1156 (I 2bβ) mit Lit.

[19] E. Schwartz in: Byz. Z. 25 (1925), S. 154f.

[20] J. B. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens² (1913), S. 288; Th. Zahn a.O. S. 695 (vgl. Anm. 2).

[21] E. Lohmeyer, Matthäus-Evangelium (1956), S. 362.

[22] Die Präposition ἐπί c. Akk. dient hier wie auch sonst im NT zur Bezeichnung es Zwecks, z. B. Lc 4 43 εὐαγγελίσασθαί με δεῖ βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο πεστάλην (vgl. auch Mt 3 7; Lc 23 48; Act 8 32; Hbr 12 10).

Da sich nun die Einführung des Jesuswortes ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ zwischen Verbum und Relativum einschiebt, leitet das Relativum hier nicht einen beigeordneten Nebensatz, sondern einen selbständigen Hauptsatz ein. Das Relativum tritt in solchen Fällen an die Stelle eines Demonstrativums und man spricht dann von einem relativischen Satzanschluß.

Dieser relativische Satzanschluß hat im Griechischen nie den Umfang angenommen wie im Lateinischen, findet sich aber wie in klassischer Sprache[23] auch in den Papyri[24] und sehr oft im NT[25].

a) Beispiele für relativischen Satzanschluß im NT:

Act 13, 30f. ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· ὃς ὤφθη ...[26]
(für ὃς schreibt B οὗτος; Vulg.: qui; Zürcher B.: er)

Act 10, 39f. καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ... ὃν καὶ ἀνεῖλαν...[27]
(Vulg.: quem; Zürcher B.: ihn)

Act 26, 12f. ἐδίωκον ἕως καὶ εἰς τὰς ἔξω πόλεις. Ἐν οἷς πορευόμενος ...[28]
(Vulg.: In quibus; Zürcher B.: hierbei)

Hbr 6 16f. ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν ...· ἐν ᾧ ὁ θεὸς ... ἐμεσίτευσεν[29].
(Vulg.: In quo; Zürcher B.: deshalb)

Hbr 9 5 (Aufklärung der Tempeleinrichtung) ... τὸ ἱλαστήριον· περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν[30].
(Vulg.: de quibus; Zürcher B.: von welchen Dingen[31].

b) Beispiele für relativischen Satzanschluß nach einer Zwischenbemerkung:

Xen. Anab. VI, 5, 22 Ἐντεῦθεν οἱ λοχαγοὶ ἡγεῖσθαι ἐκέλευον καὶ οὐδεὶς ἀντέλεγε. καὶ ὃς ἡγεῖτο[32]

---

[23] Vgl. R. KÜHNER-B. GERTH-F. BLASS, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (1890—1904), II, 2, S. 434f. mit Beispielen, ebenso E. SCHWYZER, Griechische Grammatik II (1950), S. 644.

[24] F. MAYSER, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit (1926—1934), II, 1, S. 77.

[25] E. SCHWYZER a. a. O. S. 644: »z. T. unter lateinischem Einfluß«.

[26] Ebenso ὅς = οὗτος oder ὁ δέ Mc 15 23 Joh 5 10f. Act 3 3 5 36 14 9 16 23f. 17 10 21 4 22 3f. 23 14 28 15 Gal 4 24 Hbr 7 26f.

[27] Ebenso der Akk.: ὅ Act 9 39; ἥν Hbr 6 19; οὕς Act 19 25.

[28] Vgl. Lc 12 1.

[29] Vgl. I Ptr 3 16.

[30] Vgl. Hbr 5 11.

[31] So auch die Lutherübersetzung; demonstrativ dagegen z. B. G. HOLLMANN, Der Hebräerbrief (1917), z. St.: »darüber«; H. STRATHMANN, Der Brief an die Hebräer (1937), z. St.: »Darüber«.

[32] Übersetzung: Da forderten ⟨ihn = Xenophon⟩ die Lochagen auf, ⟨sie⟩ zu führen, und niemand widersprach. Also übernahm dieser die Führung. — Ebenso καὶ ὅς nach einem Zwischensatz — ohne daß in diesem ein Beziehungswort stände — Xen. Anab. I, 8, 16.

Pap. Grenf. II, 22, 7 »nach längeren Zwischenbemerkungen«[33] ὃς καὶ παρὼν ... ἀνωμολογήσατο.

II Tim 4 14f. Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεὺς πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο· ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὃν καὶ σὺ φυλάσσου· (Vulg.: quem; Zürcher B.: ihm).

c) Heranzuziehen ist ferner das im NT gebräuchliche ὅ ἐστιν bei Erklärungen von Fremdwörtern und Allegorien, vulgär[34] für das literarische τοῦτ' ἐστιν, vergleiche z. B. Mt 27 33 mit Mt 27 46:

Mt 27 33 Γολγοθά, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος
(Vulg.: quod est; Zürcher B.: das bedeutet)[35]

Mt 27 46 ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθάνι; τοῦτ' ἐστιν· θεέ μου ...
(Vulg.: hoc est; Zürcher B.: das heißt).

d) Man vergleiche auch noch διό, aus δι' ὅ entstanden, satzverbindend anstelle von διὰ τοῦτο = deshalb[36], ferner die Verbindung des Relativums mit anderen Präpositionen, »wodurch eine Art von Konjunktionen entsteht«[37]: ἀνθ' ὧν, εἰς ὅ, ἐν ᾧ / οἷς, ἐφ' ᾧ, οὗ χάριν, ἐφ' οὗ / ἧς, ἄχρι οὗ, ἕως οὗ, μέχρις οὗ, schließlich die Fälle, in denen das Substantiv direkt auf das Relativum folgt: δι' ἣν αἰτίαν (= διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν)[38], ἐν ᾧ καιρῷ (Act 7 20), περὶ ἧς ἐλπίδος (Act 26 7), περὶ ἧς σωτηρίας (I Ptr 1 10), ἐν ᾧ θελήματι (Hbr 10 10).

Aus den Beispielen dürfte deutlich geworden sein, daß auch Mt 26 50 ein relativischer Satzanschluß vorliegt[39]:

ἑταῖρε, ἐπὶ τοῦτο πάρει
»Freund, dazu bist du da«.

2. Mit einem relativischen Satzanschluß wird in der Mehrzahl der Fälle eine Aussage (oder Ausruf) eingeleitet; doch ist auch eine Frage möglich[40]:

---

[33] E. Mayser a. a. O. II, 1, S. 77.

[34] Bl-D § 132, 2.

[35] Vgl. Mc 3 17 Hbr 7 2.

[36] Die Vulgata übersetzt διό mit ‚propter quod' (ebenfalls vulgär): Lc 7 7 Act 10 29 15 19 20 31 24 26 25 26 26 3 27 25 usw.

[37] W-B Sp. 1159 (I 11a—f) mit Belegen.

[38] II Tim 1 6. 12 Tit 1 13 Hbr 2 11.

[39] D. h. ἐπὶ τοῦτο für ἐφ' ὅ; hierbei ist lateinischer Einfluß nicht undenkbar (siehe Anm. 25 und 36); vielleicht hat auch dem Schreiber eine Verbindung mit einer anderen Präposition vorgeschwebt (Anm. 36), möglicherweise war auch ihm ἐφ' ὃ πάρει geläufig, vgl. den Becherspuch, den E. Schwartz a. a. O. im Gegensatz zu A. Deissmann a. a. O. liest: εὐφραίνου, ἐφ' ὃ πάρει, oder Eurip. Bakch. 454 ὡς εἰς γυναῖκας, ἐφ' ὅπερ εἰς Θήβας πάρει (»... um auf Frauen ⟨zu wirken⟩, wozu du da nach Theben gekommen bist«).

[40] Kühner-Gerth-Blass a. a. O. II, 2 S. 435: »In Anreden und Fragen jedoch meistens nur in der Dichtersprache«.

Eurip. Orest.

757 Orest: ψῆφον ἀμφ' ἡμῶν πολίτας ἐπὶ φόνῳ θέσθαι χρεών.
758 Pylades: ἡ κρινεῖ τί χρῆμα;
(anstelle von αὕτη δὲ ἡ ψῆφος τί χρῆμα κρινεῖ).[41]

Die Frage ist in diesem letzten Beispiel durch das Interrogativpronomen τί im Akk. eindeutig. Ohne Interrogativpronomina oder Interrogativpartikel findet sich eine Frage mit einem Demonstrativpronomen im NT z. B.:

Mt 13 51 Συνήκατε ταῦτα πάντα;
Mt 24 2 οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα;

In Mt 26 50 kann mithin grammatisch sowohl ein Ausruf als auch eine Frage vorliegen[42]:

»Freund, dazu bist du da!«
oder »Freund, dazu bist du da?«

Der Zusammenhang erfordert eine Frage, die sich auf das Voraufgehende bezieht, denn ein Ausruf würde Enttäuschung und Verbitterung ausdrücken[43], die mit der Verratsansage Mt 26 20-25, vor allem mit v. 24, nicht in Einklang stehen würde: dort das Wissen um das Daß der Übergabe (καθὼς γέγραπται), hier der Schmerz Jesu über das Wie der Übergabe (das zeigt auch die Anrede ἑταῖρε: »die Anrede ist gütig und vorwurfsvoll zugleich ... An allen Stellen, an denen sie im NT vorkommt [Mt 20 13 22 12 26 50], hat sich der Angeredete verschuldet«[44]).

Das Jesuswort an Judas bei Matthäus stimmt damit in Inhalt und »Tonfall« völlig mit Lc 22 48 überein[45]:

Mt 26 50 ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει;
»Freund, dazu bist du gekommen?«
Lc 22 48 Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως;
»Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn?«

Die Anrede ist in beiden Evangelien analog und die emphatische Voranstellung von φιλήματι hat ihre Entsprechung in dem betonten ἐφ' ὅ = ἐπὶ τοῦτο.

---

[41] Übersetzung: Orest: »Ihre Meinung müssen die Bürger über meinen Mord abgeben«. Pylades: »Welche entscheiden soll welches Problem«? = »Welche Frage soll sie entscheiden«? (Orest: »Ob ich sterben soll«).

[42] NESTLE setzt einen Punkt, Vulgata und TISCHENDORF ein Fragezeichen.

[43] Siehe Anm. 17.

[44] J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu[5] (1958), S. 120.

[45] J. FINEGAN, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (1934), S. 20: »Selbstverständlich ist er (in Lc) ganz anders als der Spruch, den Matthäus erfindet«.

Der völlig verschiedene Wortlaut schließt eine schriftliche Abhängigkeit aus.[46] Es kann nur eine — inhaltlich gleiche — mündliche Überlieferung angenommen werden[47], die alt sein muß, da die Formulierung des Wortes im Lukasevangelium bereits vorlukanisch ist[48].

(Abgeschlossen am 18. 2. 1961)

DER SCHLUSS DER PETRUSREDE ACTA 36-40

Ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta

Von Superintendent Otto Glombitza

(Friedrichroda, Thür. Wald)

Martin Dibelius hat in seinen Aufsätzen zu den Acta darauf hingewiesen, daß Lukas einem sich später immer aufs neue wiederholenden Schema folge: Der der jeweiligen Situation angepaßten Einleitung wird das Kerygma von Jesu Leben, Leiden und Auferstehen eingefügt, meist unter Betonung der Zeugenschaft der Jünger, woran sich der Schriftbeweis schließt und eine Bußvermahnung[1]. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Lukas damit dem Predigttyp seiner Gegenwart folgt[2].

Ernst Haenchen zitiert diese Ergebnisse und fährt dann fort, daß Lukas wohl »altes Gut aus liturgischen Gebeten seiner Kirche übernommen« hat. Lukas habe gewiß nicht altertümlich schreiben wollen, aber den Apostel feierlich reden lassen, weshalb die Bibel, und zwar das griechische AT, reichlich benutzt werde[3]. Lukas hätte nicht eine ältere Christologie zeichnen wollen, darin wäre der Historiker Lukas viel zu modern gesehen; er hätte vielmehr überkommene Aussagen im Sinne der Lehrform seiner Zeit verstanden, wie wir das bei liturgischen Texten auch täten, und sich, wo nötig und möglich, um einen Ausgleich bemüht[4].

---

[46] Trotz der fast wörtlich übereinstimmenden Einführungsformel und gleichem ᾧ Ἰησοῦ Mt 26 49 = Lc 22 47.

[47] Vgl. auch das inhaltlich übereinstimmende, aber völlig verschieden formulierte Verbot Jesu zur Gegenwehr (Mt 26 52 an »εἷς«, Lc 22 51 an »οἱ περὶ αὐτόν« gerichtet).

[48] Vgl. meine Arbeit »Die lukanische Sonderquelle«, S. 50—56.

[1] Martin Dibelius »Aufsätze zur Apostelgeschichte« EVA Berlin 1951, S. 142.

[2] a. a. O. P 158 »zweifellos Predigtgut der Gemeinde aus alter Zeit« und dazu vgl. Ernst Haenchen »Die Apostelgeschichte« Göttingen 1956, S. 153.

[3] a. a. O. P 153.

[4] a. a. O. P 155.

Nun soll mit diesen Ausführungen nichts gegen diese Forschungsergebnisse gesagt sein, aber man sollte doch ein paar Fakta des Textes beachten, die zu einer stärkeren Profilierung führen könnten.

Die Petruspredigt endet mit v. 36, eine Bußvermahnung in v. 38 ist durch eine die Wirkung der Predigt schildernde Zwischenbemerkung in v. 37 von der eigentlichen Predigt getrennt. Das dürfte nicht absichtslos sein. Offenbar sollte v. 36 als Höhepunkt und Ziel der Ausführungen angesehen werden. Dieser einfache Tatbestand fordert eine stärkere Beachtung des Verses heraus.

Das ganze Haus Israel soll anerkennen, daß Gott an diesem Jesus gehandelt hat, den ihr gekreuzigt habt. Dieses betonte Gegenüber der diese beiden Sätze regierenden Subjekte ist außerordentlich wirkungsvoll, zumal die Predigt mit dem verwerfenden Tun Israels gegen Jesus endet. Ihr habt ihn gekreuzigt, aber Gott hat an ihm gehandelt, indem er ihn καὶ κύριον καὶ χριστόν machte. Gerade wenn man den Hinweis auf überkommene Aussagen ernst nimmt, muß man an dieser Stelle den Ansatz zur Credo-Formel hören: Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος[5]. Diese Predigt endet also mit der ersten Credo-Formel, von der in diesem Zusammenhange betont erklärt wird, daß sie Gottes Handeln aussagt, dem Israel mit der Verwerfung Jesu zum Kreuze widersprochen hatte. Die Verwendung dieser Credo-Formel wird durch die einleitenden Worte wirkungsvoll unterstrichen: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ. In der Predigt war bis dahin die unmittelbare Anrede verwendet: v. 14: Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ, v. 22: Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, v. 29: Ἄνδρες ἀδελφοί. Nun wird im Stil der feierlichen Proklamation und der Gesetzesrede[6] gesprochen. Dem entspricht der folgende Satz eben darin, daß die feierliche Credo-Formel benutzt ist und zwar in einer bemerkenswerten Form: Sie ist genau umgekehrt[7], so daß die Ämter, zu denen Jesus erhöht ist, im aktiven

[5] Haenchen — a. a. O. S. 151 — verweist auf LXX-Wendungen, hört also nur die zweifellos vorhandenen Bibelworte und -Anklänge. Wenn diese Worte nicht am Ende stünden, also als Ziel des Ganzen erschienen, dann könnte man wohl mit diesem Hinweis sich begnügen. Daß dem Lukas Credo-Formeln bekannt sind, ist kaum zu bezweifeln. Anklänge finden sich genug. Daß keine Formel ausdrücklich als solche gekennzeichnet und zitiert wird, dürfte auf die katechetische Praxis zurückzuführen sein. Noch bis zu Augustin fielen Credo und Paternoster unter die Arkandisziplin. vgl. F. van der Meer: »Augustinus, der Seelsorger« Bachem-Köln 1953, S. 375. Daß es sich um eine Credo-Formel handelt, läßt Phil 2 11 erkennen.

[6] Vielleicht darf hierzu auf E. Käsemann »Sätze Heiligen Rechtes im NT« Theol. Lit. Ztg. 1954, Sp 761 verwiesen werden.

[7] Sie ist auch Phil 2 11 nicht wörtlich zitiert! Die hier benutzte Form dürfte von der Absicht gelenkt sein, Gottes erhöhendes Handeln dem erniedrigenden Verwerfen der Juden gegenüberzustellen.

Von einer Entfaltung des begrifflichen Inhalts der beiden Titel kann hier abgesehen werden, zumal der Text darauf auch nicht eingeht.

andeln Gottes verliehen sind, während die zu ihnen erhöhte Person er Erniedrigung preisgegeben erscheint. Dadurch wird die Anklage etont.

Vers 37 unterstreicht diesen Inhalt des als Gottesgesetz proklamierten Bekenntnisses wirksam, einmal durch die Worte: Ἀκούσαντες κατενύγησαν τὴν καρδίαν, zum anderen durch die Frage an Petrus nd die übrigen Apostel.

Die Angeredeten werden also als Leute geschildert, die die Anlage durch das so als Gottesgesetz proklamierte Bekenntnis verstehen nd ihr zustimmen als Leute, die die Verurteilung verdient haben, die an aber fassungslos vor der eröffneten Möglichkeit einer erneuten rwählung stehen[8].

Andererseits wird nicht zu übersehen sein, daß Petrus und die brigen Apostel angeredet sind; die Credo-Formel ist die apostolische ormel, stammt nicht von einem Apostel als seinem ureigensten Werk, ondern die Apostel insgesamt haben diese in dieser Formel ausgesprochene und bezeugte Tat Gottes zu verkündigen. Daß an dieser telle mit Absicht Petrus und die übrigen Apostel als die Angeredeten eschildert sind, zeigt der weitere Verlauf des Textes, v. 40 spricht on der Tätigkeit des Petrus, während in der betonten Summierung 42 ausdrücklich die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων hervorgehoben wird. iese Betonung dürfte der Zeit des Lukas durchaus entsprechen[9].

Für die Predigt seiner Zeit könnte also geschlossen werden, daß e auf die Zustimmung zum Credo zielte, das als von den Aposteln erkündigtes Gottesgesetz verstanden worden sein dürfte[10].

Die Antwort des Petrus ist dreigliedrig; alle drei Glieder sind urch καί nebeneinandergeordnet, so daß wohl von einer zeitlichen, ber unter keinen Umständen von einer zwingenden Aufeinanderfolge 1 sprechen ist[11]. Dem Umdenken folgt die Taufe. Dabei ist zu beachten, daß hier nicht der einfache Imperativ, wie im ersten Glied es Satzes, verwendet ist, sondern wieder in den proklamatorischen

---

[8] Haenchen — a. a. O. S. 151 —: »Die Erkenntnis dieser Schuld geht den örern durchs Herz . . . daß sie innerlich gewonnen sind«.

[9] Haenchen — a. a. O. S. 151 A 5 —: »Sie werden nicht ohne Grund erwähnt: etrus ist nicht als einzelner herausgestellt worden, sondern nur als Sprecher der wölf. Es ist die apostolische und nicht die petrinische Kirche, welche Lukas für e rechte hält«. Eine solche Polemik dürfte Lukas ferngelegen haben.

[10] Für die Komposition der Predigten dürfte das verfolgte Ziel beachtlich in: Nicht nur die Bußforderung, sondern die Hinführung zur Anerkennung des redo.

[11] Haenchen — a. a. O. S. 151 — verweist ausdrücklich darauf: »In der Zeit es Lukas erhielt nicht (wenn überhaupt je) jeder Christ bei der Taufe den ekstaschen Geist«. Das erste und das zweite Glied der Petrus-Rede sind nicht zwingene Voraussetzungen für die dritte Aussage!

Gesetzesstil übergegangen ist. Das hat jene Reihe von Texten[12] gut verstanden, die zu ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ hinzufügte κυρίου. Die Taufe wird also als Handlung verstanden, die zum neuen Gottesgesetz in der Gemeinde gehört. Darum stellt sich — sozusagen automatisch — der proklamatorische Stil ein, wie zuvor mit γινωσκέτω. In Abweichung von den bis dahin benutzten Verbalformen wird nun im dritten Gliede λήμψεσθε gesagt: Ihr werdet empfangen das Geschenk des Heiligen Geistes. Mit v. 39 lenkt Lukas wieder auf den Eingang der Predigt zurück zum Joel-Zitat, das allerdings — für die Lage des Lukas nicht anders möglich — im Sinne einer Sammlung aller verstanden wird. Aber diese Wendung ist wieder nicht ohne Absicht geschehen: Alle diese Zitate sind messianisch ausgelegt worden, um im Schriftbeweis verwendet werden zu können.

Dieser Vorgang wird in v. 40 mit zwei Verben unterstrichen διεμαρτύρατο und παρεκάλει. Das erste Verbum meint »nachdrücklich erklären«; in den Akta wird sonst ein Zusatz verwendet[13]; wenn gegen den sonstigen Gebrauch hier dies Verbum absolut verwendet wird, dürfte auf die Predigt und die zuvor stehende Vermahnung, Proklamation und Verheißung als Inhalt dieser nachdrücklichen Erklärung in ἑτέροις λόγοις πλείοσιν verwiesen sein. Das zweite Verbum wird in der Regel als »vermahnen« verstanden. Da dabei die Gefahr eines moralischen Mißverstehens besteht, sollte beachtet werden, daß dieses Wort sowie das dazugehörende Hauptwort an vielen Stellen eine andere Bedeutung nahelegt: Das Alte Testament messianisch auslegen[14]. Wenn diese Bedeutung hier vorliegen sollte, dann wäre zu interpretieren: Petrus legte das AT dahin aus, daß er auf den Ἰησοῦς Χριστὸς Κύριος als den σωτήρ hinwies, der von τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς errettet, von dem Geschlecht, das gegen Gottes Handeln Jesum kreuzigte. Eine messianische Auslegung des AT war in Israel bereits vor Jesus üblich. Lukas sieht die Geschichte Israels als abgeschlossen an und legt mit seinen Zeitgenossen das AT christologisch und auf die Christusgemeinde hin aus[15].

(Abgeschlossen August 1960)

---

[12] vgl. die Textausgabe von Nestle. Der Titel κυρίου ist zweifellos Zusatz.

[13] Vgl. Strathmann in Kittel Bd. IV 477 ff. hier S. 518.

[14] Zu λόγος παρακλήσεως vgl. des Verfassers Ausführungen in New Testament Studies 5, P 306 ff. Zu παράκλησις ἐν Χριστῷ vgl. Novum Testamentum III 1/2, S. 100 ff.

[15] Einen hinreichenden Beweis liefert der Hinweis auf Billerbeck's Werk. Zum letzten Satz vgl. Conzelmann »Die Mitte der Zeit«.

GEHORSAM UND GEHORCHEN IN DER VERKÜNDIGUNG JESU

Von stud. theol. Reinhard Deichgräber
(Göttingen, Obere Karspüle 43)

»In der jesuanischen Botschaft von der neuen Moral kommen die Worte Gehorsam und gehorchen überhaupt nicht vor«, so beginnt das 2. Kapitel von E. Stauffers neuem Jesusbuch[1]. Stauffer warnt selbst davor, aus dieser »lexikalischen Fehlanzeige« voreilig den Schluß zu ziehen, daß die Idee des Gehorsams in Jesu Verkündigung keine Rolle spiele. Gleich anschließend stellt Stauffer dann aber fest, daß Jesus nach dem einmütigen Zeugnis der vier Evangelien die Worte Gehorsam und gehorchen konsequent vermeidet, und baut im folgenden seine Argumentation ganz auf diese Feststellung auf. Nun muß man sich aber vor Augen halten, daß der Wortschatz der semitischen Sprachen sich nicht in allem mit dem der deutschen oder der griechischen Sprache deckt. Das Semitische hat z. B. keine eigenen Worte für »wissen« und »Gewissen«[2], »denken« und »Gedanke«[3]; kein Wort für »alle« zum Ausdruck der Summe[4], kein adverbielles »schnell«[5]. Konjunktionen zum Ausdruck der Hypotaxe fehlen fast gänzlich[6]. Weiter kennt das Semitische im Gegensatz etwa zum Deutschen oder Griechischen keine Komposita. So gibt es auch kein eigenes Wort für »gehorchen«[7]. M. a. W., daß ὑπακούειν und seine Stammverwandten in den vier Evangelien so gut wie gänzlich fehlen, ist nicht verwunderlich, sondern nur eines von vielen Beispielen dafür, wie sich in dem, was die Evangelien an Jesusworten überliefern, die aramäische Muttersprache Jesu spiegelt. Das Semitische muß die Begriffe Gehorsam und gehorchen irgendwie umschreiben. Das AT zeigt, welche Möglichkeiten bestehen:

---

[1] E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute (Dalp 333), Bern und München 1959, S. 17.

[2] Für »wissen« tritt im Hebräischen gewöhnlich ידע ein. Beispiele: Hi 19 25 Jer 10 23. Dieser Gebrauch von ידע ist in den Qumrantexten sehr häufig, besonders in den Hodajoth. Im NT als Semitismus: Lc 16 4. Zu »Gewissen «vgl. J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (NTD 9)[7], Göttingen 1956, S. 50.

[3] Häufigstes Ersatzwort ist: אמר בלב, אמר; vgl. Lc 12 18.

[4] Vgl. dazu J. Jeremias, πολλοί, ThW VI (1959), 536—540, bes. Anm. 4.

[5] Dafür tritt im Hebräischen meist מהר mit folgendem Verb ein. Vgl. im NT Lc 2 16 19 5. 6 Act 22 18.

[6] Man kann כי als die hebräische Konjunktion schlechthin bezeichnen, die fast jedes Verhältnis ausdrücken kann (vgl. Gesenius s. v.). Im allgemeinen verzichtet das Hebräische jedoch ganz darauf, die (logische) Hypotaxe zum Ausdruck zu bringen, und verbindet (formal) parataktisch mit ו-copulativum.

[7] Gesenius gibt im deutsch-hebräischen Wörterverzeichnis s. v. gehorchen שמע und אזן (hif.) an, Köhler (Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958) nur שמע.

1. »Hören«. An vielen Stellen des AT bezeichnet das Wort »hören« mehr als nur die akustische Wahrnehmung und muß geradezu mit »gehorchen« wiedergegeben werden. Das gilt besonders für die Wendung »auf jemandes Stimme hören«[8]. Wir nennen aus der Fülle der Belege[9] nur Ex 5 2: »Wer ist Jahwe, daß ich auf seine Stimme hören müßte?« In den Evangelien liegt dieser Sprachgebrauch z. B. in den Worten der Gottesstimme auf dem Verklärungsberge vor: ἀκούετε αὐτοῦ (Mc 9 7 par. Mt 17 5 Lc 9 35), die ja dem alttestamentlichen »auf ihn sollt ihr hören« (Deut 18 15, zitiert Act 3 22) nachgebildet ist. Hierher gehören Jesu Worte aus der Aussendungsrede Mc 6 11 (μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν) par. Mt 10 14 (μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν) und das Logion Lc 10 16 (ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει), ferner das Jesuswort über die Zurechtweisung des Bruders, der gesündigt hat (Mt 18 15f.), und der Schluß des Gleichnisses vom Reichen Mann und armen Lazarus (Lc 16 29. 31). Auch das Johannesevangelium bietet mehrere Belege: Jo 8 47 10 3. 8. 16. 27 18 37.

2. »Hören und tun«. Man benutzt also einen Doppelausdruck, wie es z. B. Ex 23 22 der Fall ist. »Wenn du aber wirklich[10] auf seine[11] Stimme hörst und alles tust, was ich befehle ...«, ähnlich Deut 5 24. Das Verbum »tun« kann dabei durch »bewahren« verstärkt werden, wie Deut 6 3 zeigt: »So höre es, Israel, und bewahre es, daß du es tust ...«. Zwei ganz ähnliche Wendungen finden wir in der Verkündigung Jesu. So am Schluß der Bergpredigt: πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς ... (Mt 7 24. 26 par. Lc 6 47. 49, vgl. Lc 8 21). In dem Logion Lc 11 28: μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες finden wir die Wendung »hören und bewahren«. Die gleiche Wortverbindung begegnet auch im Johannesevangelium: ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ ... (Jo 12 47).

3. »Jemandes Willen tun«[12]. Auch hier bietet das AT zahlreiche Belege. Wir greifen heraus: »Gerne tue ich deinen Willen« (Ps 40 9)[13]; »... seine Diener, die seinen Willen tun« (Ps 103 21); »All meinen Willen wird er[14] tun« (Jes 44 28)[15]. Weitere Belege: Ps 143 10 Esr 10 11 Jes 58 13 1 QS 9 13[16]; 18-Gebet, 13. Benediktion[17]. Dem entspricht in der Verkündigung Jesu: ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ... (Mc 3 35[18] par.

---

[8] Hebr. שמע בקול; ähnlich שמע ל.

[9] Siehe die Konkordanzen s. v. שמע.

[10] Im hebr. Text inf. absol.

[11] Das heißt des Engels.

[12] Hebr. עשה רצון, עשה חפץ, שלם חפץ.

[13] Zitiert Hbr 10 7.

[14] Das heißt Kyros.

[15] Zitiert Act 13 22.

[16] לעשות את רצון אל; ähnlich 1 QS 9 23; 4 Q_p Ps 37 15.

[17] עושי רצונך (W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete (KT 58)², Berlin 1930, S. 13). — Rabbinisches bei Billerbeck I 467; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, ⁴Stuttgart 1957, S. 257f.

[18] Von Stauffer selbst als Einschränkung seiner These angegeben (S. 150, Anm. 2).

lt 12 50 Ebion. Ev. 4[19]) [20]. Ebenso das Logion Mt 7 21: ὁ ποιῶν τὸ θέλημα οῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[21]. Weiter gehören hierher Mt 21 31[18] nd Lc 12 47. Auch das Johannesevangelium liefert uns Belege: 4 34 6 38 17 9 31; alle vier Stellen sprechen vom Tun des Willens Gottes (vgl. auch Joh 2 17). Von den sonstigen Stellen im NT seien genannt: Act 13 22 (cit.) Eph 2 3 6 6 Hbr 10 7 (cit.). 36 13 21[22].

4. Zuletzt muß daran erinnert werden, daß Jesus seine Botschaft heist nicht in theologischen Gedankengängen sagt (wie Paulus), sondern it Vorliebe in Bildern und Gleichnissen. Wir müssen also die Gleichnisse esu befragen, ob in ihnen — wenn nicht das Wort Gehorsam — so doch ie Sache enthalten ist. Hier muß Mt 21 28-32 angeführt werden, das Gleichis von den zwei Söhnen, in dem der Gehorsam des einen und der Unehorsam des anderen im Mittelpunkt steht. Wie selbstverständlich die Gehorsamsforderung für die Verkündigung Jesu ist, zeigt ferner das kleine Gleichnis Lc 17 7-10: Der Knecht, der seines Herrn Willen getan hat, hat einen Grund, sich zu rühmen. Sein Gehorsam ist selbstverständlich. Daneben kann man auch noch das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden eranziehen (Mt 25 14-30 par. Lc 19 12-27)[23].

Zwei abschließende Hinweise können unser Ergebnis bestätigen:

a) Wenn wir sozusagen die Gegenprobe machen und den entprechenden Sprachgebrauch des Apostels Paulus vergleichen, so können wir feststellen, daß bei Paulus, der ja in griechischer Sprache lenkt und schreibt, die genannten semitisierenden Wendungen fast änzlich fehlen. An keiner Stelle finden wir bei ihm die Wortverbindung »hören und tun«. Die Wendung »jemandes Willen tun« begegnet nur im Epheserbrief (zweimal: 2 3 und 6 6[24]). Das Verbum

---

[19] E. Klostermann, Apocrypha II, Evangelien (KT 8)[3], Berlin 1929, S. 14.

[20] Lukas sagt (8 21): οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες, was sachich keine Verschiebung bedeutet: Beide Wendungen dienen als Umschreibungen ür das im Semitischen fehlende gehorchen, vgl. oben unter Nr. 2.

[21] Die Lukasparallele (6 46): καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω ist ebenfalls Umschreibung ür das fehlende gehorchen, nur daß Jesus hier nicht vom Willen Gottes spricht, ondern von seinem eigenen Wort.

[22] Eine weitere Form der Umschreibung ist im AT die Wendung »tun gemäß« allen Geboten o. ä.), z. B. Ex 19 8 Jos 1 16 Ps 103 18; in den Qumrantexten: 1 QS 7. 16 f. 5 20 8 15 9 13; CD 4 8 6 14. Diese Ausdrucksweise begegnet so bei Jesus nicht, klingt aber an in Lc 6 46 17 10 D (diese Variante ist sicher unter Einfluß von Lc 6 46 ustandegekommen).

[23] Vgl. auch Lc 12 42-46 par. Mt 24 45-51 und Lc 12 47. — Neben die Gleichisse treten mancherlei Ereignisse aus dem Leben Jesu. Hier sind vor allem die Berufungserzählungen zu nennen (Mc 1 16-20 par.; 2 13. 14 par.; vgl. Stauffer a. a. O. S. 150, Anm. 2). Hierher gehören dann auch die Worte Jesu, die von der Nachfolge sprechen. Der Ruf in die Nachfolge Jesu ist immer zugleich der Ruf zum Gehorsam gegen seinen Willen.

[24] Ob es Zufall ist, daß sich diese Wendungen gerade im Epheserbrief finden, kann hier unerörtert bleiben. Auf jeden Fall häufen sich im Epheserbrief die semi-

ἀκούειν findet bei Paulus ausschließlich für die akustische Wahrnehmung Verwendung[25]. Paulus benutzt, wenn er vom Gehorchen spricht, regelmäßig das griechische Kompositum ὑπακούειν κτλ.

b) Die Untersuchung eines anderen Kompositum von hören: »erhören«, führt zu einem Ergebnis, das genau dem entspricht, was wir bei der Frage nach dem semitischen Äquivalent von »gehorchen« festgestellt haben. Hier hat der Hebräer wieder nur שמע oder erweiternde Umschreibungen zur Verfügung (z. B. שמע בקול). Auch הכיר und ענה (eigentlich antworten) können die Bedeutung »erhören« haben. Der Grieche dagegen verwendet die Komposita εἰσακούειν und ἐπακούειν.

Das Fehlen eines eigenen Wortes für gehorchen ist also ein Beispiel dafür, daß das Semitische für viele Begriffe, die im Griechischen oder Deutschen durch ein eigenes Wort ausgedrückt werden, nur die Möglichkeit der Umschreibung oder der Benutzung von Ersatzworten hat. Es darf angenommen werden, daß eine stärkere Berücksichtigung dieses Tatbestandes, der bislang nur bei wenigen Einzelbeispielen beachtet worden ist, auch in anderen Fällen den semitisierenden Charakter des neutestamentlichen Griechisch, insbesondere der Worte Jesu, bestätigen wird.

(Abgeschlossen am 13. 1. 1960)

DIE ALTTESTAMENTLICHE SPRACHE DES SEHERS JOHANNES

Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse

Von Eduard Lohse

(Kronshagen/bei Kiel, Zu den Eichen 16)

Der Seher Johannes beschreibt in einer bunten Folge von Bildern und Visionen den Ablauf des endzeitlichen Geschichtsplanes Gottes. Da die mit Christi Tod und Auferstehung eingeleiteten und mit seiner Parusie endenden letzten Ereignisse bereits in Gottes Ratschluß festgelegt sind, erschien dem Seher die Sprache des AT als die allein

tisierenden Wendungen erheblich im Vergleich zu den anderen Paulusbriefen. Mit Rückschlüssen auf die Verfasserfrage wird man jedoch vorsichtig sein müssen, da sich die Semitismen vorwiegend in den ersten beiden Kapiteln finden, die durch hymnisch-plerophorischen Stil ausgezeichnet sind.

[25] Vgl. den Sprachgebrauch der Apostelgeschichte: Dem Zitat in 3 22 f. und dem kaum von Lukas selbst stammenden Wort 4 19 (ἀκούειν = gehorchen) stehen zehn Belege für ἀκούειν = hören im Sinne akustischer Wahrnehmung gegenüber.

angemessene Ausdrucksweise. Nahezu in jedem Satz braucht er biblische Wendungen, nirgendwo aber führt er ein Zitat ausdrücklich als solches ein. Er ist vielmehr in den Schriften der Propheten so tief verwurzelt[1], daß er sich ständig ihrer Worte bedient, sie aus dem Hebräischen wörtlich in sein Griechisch überträgt und auf diese Weise geradezu einen »heiligen Stil« entwickelt[2]. An den biblischen Wendungen hält er selbst dann fest, wenn sie sich nicht mehr ganz in den Zusammenhang einfügen, in den er sie nun hineinrücken möchte. Späteren Abschreibern sind solche Ausdrücke gelegentlich unverständlich erschienen und daher des öfteren von ihnen korrigiert worden. Um an solchen Stellen die durch die handschriftliche Überlieferung gegebenen Probleme richtig zu lösen, muß daher stets in Rechnung gestellt werden, daß der Verfasser der Apokalypse in einer vom AT geprägten Sprache schrieb. Welche Folgerungen sich daraus für die textkritische Arbeit an der Apokalypse ergeben, sei nun an einigen Beispielen dargelegt[3].

Um den himmlischen Thron stehen vier Lebewesen, die in freiem Anschluß an Ez 1 10 beschrieben werden (Apc 4 6-8). Von ihnen wird gesagt, daß jedes von ihnen sechs Flügel habe, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν (4 8). Sie sind überall mit Augen übersät, können also gleichzeitig in alle Richtungen blicken. Doch wie ist die merkwürdige Wendung zu verstehen, sie seien »ringsherum und innen voller Augen«? Der Schreiber von 046 hat zu verdeutlichen versucht, indem er ἔξωθεν καὶ vor ἔσωθεν einfügte. BOUSSET stimmt dieser Lesart zu, κυκλόθεν und ἔσωθεν sei ein sehr wenig passender Gegensatz. »Bedenkt man, wie leicht ein καὶ ἔξωθεν vor καὶ ἔσωθεν ausfallen konnte, so ist der letzteren Lesart entschieden der Vorzug zu geben und also zu übersetzen: Sie hatten je sechs Flügel ringsum, und von Augen sind sie voll außen und innen[4]«. Damit ist zwar ein glatter

[1] A. SCHLATTER, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, Beitr. z. Förderung Christl. Theol. 16, 6, Gütersloh 1912, hat gezeigt, daß der Seher hinsichtlich der Verwendung des AT in der palästinischen Deutungstradition steht.

[2] Vgl. E. LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes, ²Tübingen 1953, S. 197 bis 199. Verwiesen sei auch auf die Aufstellungen zu Stil und Grammatik des Sehers in den Kommentaren von W. BOUSSET, Göttingen 1906, S. 159—177 und R. H. CHARLES, Edinburgh 1920, S. CXVII—CLIX.

[3] Vgl. das grundlegende Werk von J. SCHMID, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, Münchener Theol. Studien, 1. Ergänzungsband, München 1955/56; dazu die Besprechungen von W. G. KÜMMEL, Der Text der Offenbarung des Johannes, Th. L. Z. 82 (1957), Sp. 249—254; G. MALDFELD, Zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, Th. Z. 14 (1958), S. 47—52; G. D. KILPATRICK, Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse, Vigiliae Christianae 13 (1959), S. 1—13; ferner: J. SCHMID, Der Apokalypse-Text des Oikumenios, Biblica 40 (1959), S. 935—942.

[4] BOUSSET a. a. O. S. 250.

Text gewonnen, der sich freilich nur auf eine einzige Majuskel stützen kann. Aber es ist übersehen, daß auch in diesem Satz der Seher sich noch der Sprache des Propheten Ezechiel bedient[5]. Dort wird von den Felgen der Räder, die sich am himmlichen Thronwagen befinden, gesagt, sie seien voller Augen, ringsherum (Ez 1 18). Zu diesem Bilde von den Felgen der Räder paßt durchaus der Ausdruck »ringsum und innen«, er stimmt aber nicht recht zur Beschreibung der Wesen in der Apokalypse. Trotzdem wird κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν vom Seher geschrieben, weil die Gott dienenden Wesen mit biblischen Wendungen geschildert werden sollen.

In der folgenden Vision erblickt Johannes auf der Hand des Thronenden ein βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν (5 1). Statt des ὄπισθεν, das dem ἔσωθεν nicht recht zu entsprechen scheint, lesen ℵ P *pm* lat ἔξωθεν: das Buch ist innen und außen beschrieben nach Art von antiken Urkunden, die den Text noch einmal auf der Außenseite tragen. Wenn der Inhalt der Urkunde umstritten ist, so können die Siegel von einem Gericht geöffnet werden, um die Identität des außen und innen verzeichneten Wortlautes zu prüfen. Bousset will mit den genannten Zeugen ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν lesen, das weit besser bezeugte ὄπισθεν dagegen als Konformation nach Ez 2 10 erklären[6]. Dieser Vorschlag muß aber als unzutreffend bezeichnet werden, zumal für ἔξωθεν nur jüngere Handschriften angeführt werden können und in diesen eben eine genaue Entsprechung zum voranstehenden ἔσωθεν hergestellt worden ist[7]. Der Seher hat sich auch hier an die Formulierung des Propheten Ezechiel angelehnt (Ez 2 10). Dort ist allerdings eine Schriftrolle genannt, die wegen der überquellenden Fülle an Klage und Ach und Wehe auf der Vorder- und der Rückseite beschrieben worden war. Obwohl nun Johannes nicht ein Opisthographon, sondern sicherlich eine Urkunde beschreiben will[8], behält er doch die biblische Wendung bei — ohne Rücksicht darauf, ob sie nun

---

[5] Lohmeyer a. a. O. S. 49, sieht mit Wellhausen κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν als eine unmögliche Vorstellung an und denkt — schwerlich mit Recht! — an eine Interpolation aus Ez 1 18.

[6] a. a. O. S. 254. Wie Bousset urteilt auch O. Roller, Das Buch mit den sieben Siegeln, ZNW 36 (1937), S. 98—100, weil nur die Lesart ἔξωθεν die Urkunde richtig bezeichne. Die Auffassung, daß das in der Apc geschilderte 'Buch' als Urkunde zu verstehen sei, war schon von K. Staritz (Zu Offenbarung Johannis 5,1, ZNW 30 [1931], S. 157-170) begründet worden. Auf das textkritische Problem, das unter Berücksichtigung von Ez 2 9f. zu erörtern ist, hat auch G. Bornkamm hingewiesen: Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, ZNW 36 (1937), S. 133 = Gesammelte Aufsätze II, München 1959, S. 204f.

[7] Vgl. Schmid a. a. O. II, S. 74f.

[8] Vgl. E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1960, S. 37f.

noch wirklich in den Zusammenhang hineinpaßt. Die Abschreiber, die die genannte Korrektur vornahmen, befanden sich also sachlich durchaus im Recht; doch sie zerstörten den alttestamentlichen Klang des Ausdrucks. Dieser aber war dem Seher wichtig, enthält doch die Urkunde den endzeitlichen Geschichtsplan Gottes, in den dieser seine Knechte, die Propheten, schon hat hineinschauen lassen.[9]

Nachdem in Kap. 13 der schreckliche Angriff beschrieben worden ist, den Drache und Tier gegen die Heiligen führen werden, wird am Ende in knappen, militärisch klingenden Befehlen die Gemeinde zur Bereitschaft, zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue aufgefordert (13 9-10)[10]. Ein kurzer Bedingungssatz geht voran, ein Hauptsatz von wenigen Worten folgt ihm: εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. Da im ersten Bedingungssatz überhaupt kein Verbum vorhanden ist, hat man eines ergänzt: ἀπάγει fügen einige jüngere Zeugen ein[11], um damit dem jus talionis den entsprechenden Ausdruck zu geben. Aber diese Ergänzung verfehlt den Sinn des Satzes[12]. Denn daß die Christen Kleinasiens an gewaltsamen Widerstand gedacht und sogar die Absicht gehabt haben sollten, andere in Gefangenschaft zu führen, ist schlechterdings ausgeschlossen. Die Ergänzung geht also von Voraussetzungen aus, wie sie erst in späterer Zeit für Christen bestanden haben könnten. Der Seher aber stellt seinen Aufruf unter das Thema vom kommenden Leiden, das mit unausweichlicher Notwendigkeit über die Gemeinden hereinbrechen wird und von ihnen in Gehorsam, Standhaftigkeit und Glaubenstreue getragen werden soll. Diese Weisung drückt er im Anschluß an Jer 15 2 aus, wo der Prophet mit einem Gotteswort auf die bange Frage, wohin man gehen solle, antwortet: »Was der Pest gehört — zur Pest; was dem Schwert — zum Schwert; was dem Hunger — zum Hunger; was der Gefangenschaft — in die Gefangenschaft.« Dann aber kann über

[9] Auf den vom hebräischen Sprachempfinden bestimmten Stil des Sehers ist es auch zurückzuführen, daß er 7 1 schreibt, es solle kein Wind blasen ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον. Zum letzten Glied dieser Aufzählung finden sich mehrere Varianten, in denen das Wort πᾶν fehlt: τι δένδρον C 𝔓; A gleicht an die vorangehenden Glieder an und läßt auf ἐπί auch hier den Genitiv folgen. Doch ist an dieser Stelle sicher πᾶν δένδρον (א P 1 *pm*; Apc-Text des Andreas von Kaisareia) ursprünglich. Vgl. SCHMID a. a. O. II, S. 100f. Der Ausdruck entspricht hebräisch כל־עץ = *irgendein Baum.*

[10] Vgl. J. SCHMID a. a. O. II, S. 138—141; derselbe, Zur Textkritik der Apokalypse, ZNW 43 (1950/51), S. 112—128.

[11] 424 gig vg^{cl} sy Ir^{lat} Prim.

[12] BOUSSET, a. a. O., S. 365, meint freilich, nur diese Lesart entspreche dem Zusammenhang: »‚Wenn einer gefangennimmt, soll er in Gefangenschaft wandern', d. h. in Verbindung mit dem folgenden: Wer sich auf Empörung und wirkliche Kriegführung einläßt, der wird es zu seinem Schaden tun.«

die Bedeutung des Satzes von Apc 13 10 kein Zweifel mehr bestehen: Wem das Los der Gefangenschaft von Gott beschieden ist, der soll gehorsam in die Gefangenschaft gehen, weil Gott sie ihm als Leiden in der letzten Zeit auferlegt.

Wenn für den ersten Satz diese inhaltliche Bezugnahme auf Jer 15 2 anerkannt ist, so ist damit auch schon die Entscheidung über den zweiten gefallen: Ohne zu fragen, ob die Christen überhaupt an bewaffneten Widerstand denken könnten, schließt sich Johannes auch hier an das prophetische Wort an: »Was dem Schwert — zum Schwert.« Dann kann aber im Vordersatz nur das von der Majuskel A bezeugte ἀποκτανθῆναι die ursprüngliche Lesart bieten[13]. Wem es von Gott bestimmt ist, durch das Schwert den Tod zu erleiden, der muß auch den Tod hinnehmen als Gottes Willen[14]. Spätere Abschreiber haben geändert und sich von Mt 26 52 leiten lassen: πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. Auch in der Apokalypse meinte man solche Warnung vor der adäquaten Vergeltung wiederzufinden und setzte nun die aktive Verbform ein[15]: Wer mit dem Schwert tötet, der wird selbst auch einmal mit dem Schwert umgebracht werden. Doch der Seher Johannes will etwas ganz anderes den Gemeinden sagen. Er weist sie hin auf die bevorstehende große Auseinandersetzung mit dem Drachen und dem Tier. Es gilt, darauf gerüstet zu sein und sich in das von Gott geschickte Leid zu fügen. Darum bedient sich der Apokalyptiker auch hier biblischer Wendundungen, um von den kommenden Ereignissen zu sprechen, die mitsamt den entsetzlichen Schrecken in Gottes Rat beschlossen liegen. Betrachtet man die späteren Varianten in der handschriftlichen Überlieferung des Verses 13 10, so ist deutlich zu erkennen: zur Lösung textkritischer Probleme in der Apokalypse muß beachtet werden, daß der Seher sich ständig alttestamentlicher Redewendungen bedient — selbst dann, wenn die Gefahr bestehen könnte, mißverstanden zu werden.

(Abgeschlossen am 10. Januar 1961)

---

[13] So auch Lohmeyer a.a.O., z. St.; J. Behm, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1957, z. St.; J. Schmid a. a. O., z. St. Als selbständiges Zeugnis ist hier die Lesart des Reichstextes beachtenswert: εἴ τις ἐν μαχαίρᾳ δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι. Wahrscheinlich ist durch Homoioteleuton einmal ἐν μαχαίρᾳ ausgefallen. Vgl. Schmid a. a. O. II, S. 139.

[14] Schmid a. a. O. II, S. 141: »Für die Beurteilung des Apc-Textes hat diese Stelle prinzipielle Bedeutung. Sie beweist nämlich den überragenden Wert von A als der schlechthin besten Apc-Hs.«.

[15] ἀποκτενεῖ 𝔓[47] C P 046 1 lat Ir; ἀποκτείνει ℵ *pc*.

ΟΜΩΣ (I Cor 14,7; Gal 3,15)

Von Joachim Jeremias
(Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26)

Ὅμως hat Joh 12 42 (ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) die übliche Bedeutung *gleichwohl, dennoch, desungeachtet.* Diese Bedeutung bereitet jedoch an den beiden übrigen Stellen, an denen das Wort im NT noch vorkommt, große Schwierigkeiten: I Cor 14 7 ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα . . ., ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; Gal 3 15 ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. An diesen beiden Stellen führt das ὅμως nicht eine gegensätzliche Aussage ein, sondern ein Beispiel aus dem Alltag, das das zuvor Gesagte erläutern soll. Will man auch hier die adversative Bedeutung von ὅμως festhalten, so muß man sich mit der Annahme helfen, es liege in beiden Fällen ein Hyperbaton (Voranstellung von ὅμως) und verkürzte Redeweise (Weglassung eines Konzessivsatzes mit καίπερ) vor, und dann etwa übersetzen: I Cor 14 7 »Die (zwar) unbeseelten, gleichwohl jedoch tönenden Gegenstände . . .«; Gal 3 15 »eine (obschon lediglich) menschliche letztwillige Verfügung, die Rechtskraft erlangt hat, hebt dennoch niemand auf« — aber das ist doch ein sehr gekünstelter Ausweg.

Da ὅμως in beiden Fällen einen Vergleich einführt, hat man seit langem (zuletzt BLASS-DEBRUNNER § 450, 2 Anhang; W. BAUER *s. v.* ὅμως) an ein Hereinspielen des alten ὁμῶς = *gleichfalls, auch* gedacht. Das gibt sowohl I Cor 14 7 wie Gal 3 15 einen ungekünstelten Sinn und Zusammenhang. Die Schwierigkeit war nur, daß Koinebelege für ὅμως in dieser Bedeutung nur spärlich vorhanden sind, man Paulus also bei dieser Erklärung die Benutzung einer archaischen Wendung zutrauen mußte. Zwar hatte DEBRUNNER auf Ps. Clem. Hom. 1, 15, 4 verwiesen, aber hier liest die neueste Edition (Rehm p. 31) mit den Rekognitionen ὡς (nicht ὅμως). So blieben bis jetzt nur zwei Belege: Ps. Clem. Hom. 3, 15, 3 ὁμῶς (gleichfalls) καὶ τὰ ἑξῆς εἴρηκεν (von Christus) und 19, 23, 1 καὶ ὁμῶς (gleichfalls) τοιαῦτά τινα μυρία ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ[1].

Ein weiterer Koine-Beleg dürfte daher von Interesse sein. Es handelt sich um den Roman des heiligen Macarius von Rom[2], der im 5. oder 6. Jh. entstanden ist[3]. Hier erzählen drei Mönche, wie sie auf

---

[1] Auf beide Belege verweisen schon die älteren Auflagen von BLASS-DEBRUNNER (§ 450, 2).

[2] Ed. A. VASSILIEV, in: Anecdota Graeco — Byzantina. Pars prior, Moskau 1893, pp. 135—165.

[3] VASSILIEV a. a. O. p. XXXVIII.

ihrer Wanderung auf der Suche nach dem Paradies auch nach der Stadt Ktesiphon im persischen Reich gekommen seien: Εἰσήλθομεν δὲ καὶ εἰς τὰ μέρη τῆς Περσίδος εἰς πόλιν καλουμένην Κτησιφῶντα· ἐκεῖ κατάκεινται οἱ ἅγιοι τρεῖς παῖδες Ἀνανίας, Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ· ἔστι δὲ οὗτος ὁ τόπος μηκόθεν καὶ ἀπέχων Βαβυλῶνος· ὅμως (gleichfalls, scil. wie vorher an den heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem) προσκυνήσαντες τοὺς ἐκεῖσε ἁγίους παῖδας καὶ φαγόντες καὶ πιόντες ἐνεπλήσθημεν εἰς κόρον[4].

(Abgeschlossen am 1. 11. 1960)

EIN BEITRAG ZUR ÜBERSETZUNG VON II Ptr 3 10d

Von Hellmut Lenhard
(Castrop-Rauxel, Friedhofstr. 11)

In den Handschriften, Lexika, Übersetzungen und Kommentaren ist im Blick auf II Ptr 3 10d (καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται) eine große Unsicherheit festzustellen. Eine befriedigende Lösung wird nicht geboten[1].

Zum Verständnis dieses Satzes richten wir zuerst unseren Blick auf den Kontext:

In vv. 10b und c sowie in v. 12 tritt uns das Wortpaar στοιχεῖα — οὐρανοί entgegen. Da in v. 12 die στοιχεῖα verbrennen und schmelzen, müssen sie materiell verstanden werden. Sie stellen also die Stofflichkeit dar.

In unserem Satz (v. 10d) wird nun außerdem noch die Erde genannt. Soll das Wort γῆ nicht einfach eine überflüssige Wiederholung sein, so können wir γῆ hier als geschichtliche Größe fassen, etwa in der Richtung »Menschheit«, wie es ja öfter im NT verstanden ist, z. B. Mt 5 13 (ἅλας τῆς γῆς), Lc 12 49 (πῦρ ... ἐπὶ τὴν γῆν) 51 (εἰρήνη- διαμερισμὸς ἐν τῇ γῇ). Die ἔργα sind dann die auf der γῆ, als Träger der historischen Ereignisse, vollbrachten Taten. (In der Lutherübersetzung werden die »Werke« leicht im Sinne von ποίημα und πλάσμα verstanden.) Damit sind wir bei dem am meisten umstrittenen Wort εὑρίσκομαι[2]. Es hat nach Blaß-Debrunner (7. Aufl., § 313)

---

[4] Vassiliev p. 137 (linke Kolumne).

[1] Herr Prof. Jeremias verwies mich auf einen Aufsatz von Günter Harder, Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mc 4 26-29, erschienen in »Theologia viatorum«, Jahrbuch der Kirchl. Hochschule, Berlin 1948,49. Dort wird S. 64—65 die gleiche Deutung wie in diesem Aufsatz vorgetragen.

[2] Von diesem Worte geht Harder aus und bringt dazu reiches Material.

»die alte intransitiv-deponentiale Bedeutung« beibehalten und wird dann auch entsprechend in den Lexika mit »erscheinen«, »erkennbar werden«, »sich erweisen«, »entdeckt werden«, »sich zeigen«, »erfunden werden als« übersetzt. In unserem Zusammenhang ist von dem »Tage des HErrn« (v. 10a) oder »dem Tage Gottes« (v. 12) die Rede, v. 7 vom »Tage des Gerichtes«. Also wird man εὑρίσκομαι (v. 10d) in dem Sinne zu verstehen haben, daß der Angeklagte vor dem Gericht (Gottes) zu erscheinen hat, um dort offenbar zu werden[3].

Das einleitende καί hätte dann einen deutlich adversativen Klang. Die Übersetzung würde mithin lauten: „*Aber die Erde (=Menschheit) und die auf (in) ihr geschehenen Taten werden (vor Gottes Gericht) offenbar werden*".

Mit dieser Deutung wiese v. 10d auf die Verantwortung in dieser vergehenden Welt hin. Genau in dieser Richtung zielt auch die v. 11 folgende Ermahnung.

Der Sinn von II Ptr 3 10 wäre dann der: Die gesamte sichtbare Welt vergeht, nur der Mensch muß sein Handeln vor Gott verantworten.

(Abgeschlossen am 26. 10. 1959)

---

[3] 3 14 heißt es: fleckenlos vor Ihm erfunden werden. Auffällig ist 3 10 lediglich der absolute Gebrauch von εὑρίσκομαι. Sinngemäß wäre zu ergänzen θεῷ oder κυρίῳ, was aus der Übung, den Gottesnamen mit dem Passiv zu umschreiben, durchaus verständlich wäre.

MISZELLE ZU JOH 5 35

Von Dr. Fritz Neugebauer
(Bad Kösen, Salinenstr. 6)

Im Gegensatz zu Mt und Mc und in gewisser Übereinstimmung mit Lc[1] wird im vierten Evangelium die Deutung Johannes des Täufers als Elias redivivus zurückgewiesen (Joh 1 21). Mal 3 23 ist für die Interpretation des Täufers also nicht fruchtbar gemacht. Dafür ist die Beziehung zwischen Jes 40 3 und dem Täufer noch enger gestaltet als in den Synoptikern, die diesen Bezug nur in einem Reflexionszitat herstellen (Mc 1 3 parr.), während Joh 1 23 die Jesajastelle dem Täufer in den Mund legt. Es scheint aber im Johannesevangelium noch eine andere, auf das AT zurückgehende Deutung der Täufergestalt zu geben, die m. W. bisher nicht gesehen ist[2], nämlich die Bezeichnung des Täufers als ὁ λύχνος in Joh 5 35. Diese Benennung stammt offensichtlich aus ψ 131 16b-17, wo es heißt: ... οἱ ὅσιοι αὐτῆς (scil. Σιων) ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται· ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυιδ, ἡτοίμασα λύχνον τῷ χριστῷ μου. Daß die behauptete Beziehung wirklich vorliegt, macht nicht nur die psalmistische Verwendung von λύχνος in seiner Relation zum Messias wahrscheinlich, sondern auch die Art, in der Jesus Joh 5 35 von dem λύχνος spricht, nämlich so, als sei ὁ λύχνος eine bekannte Größe (diese Bedeutung dürfte hier der Artikel beim Prädikatsnomen haben[3]). Darüber hinaus begegnet das Verbum ἀγαλλιᾶσθαι sowohl in dem Zusammenhang der Psalmstelle als auch in Joh 5 35, und endlich wäre darauf hinzuweisen, daß das Johannesevangelium neben den besonderen Beziehungen zu Jesaja[4] eine gründliche Kenntnis der Psalmen zu verraten scheint[5]. — Der Nestle-Text gibt als Parallele Sir 48 1 an, eine kaum brauchbare Stelle. In ihr wird Elia mit πῦρ und sein Wort mit einer λαμπάς verglichen. Aber Johannes bestreitet ja gerade eine Beziehung zwischen Elia und dem Täufer.

(Abgeschlossen am 3. Januar 1961)

---

[1] Vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, Tübingen [3]1960, S. 16ff.

[2] Vgl. z. B. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, Göttingen [15]1957, S. 199, Anm. 5. W. Michaelis erwähnt zwar (ThW IV, S. 326, 19) die Stelle Ψ 131 17, ohne sie jedoch mit Joh 5, 35 in Beziehung zu setzen (ebd. S. 328, 10-14).

ZEITSCHRIFTEN-BIBLIOGRAPHIE

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert; außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze sonst nicht erfaßter Zeitschriften notiert. Die vorliegende Bibliographie verzeichnet überdies die einschlägigen Beiträge von vier Sammelbänden (Nr. 35 bis 38). Die Liste schließt an die letzte, ZNW 51 (1960), 3/4, 280—288 veröffentlichte Zeitschriften-Bibliographie an. Wenn in der vorangestellten Übersicht eine Kennziffer in Klammern erscheint, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf. Von Zeitschriften, die in der Übersicht ohne Angabe von Jahrgang, Band und Heft aufgeführt sind, liegt der Redaktion seit Erscheinen des letzten Doppelheftes der ZNW keine neue Nummer vor. In der Bibliographie selbst wird nach Kennziffern und Seitenzahlen (in Zweifelsfällen auch nach der Band- und Heftnummer) zitiert. — Mit Sternchen * versehene Titel entnehmen wir in Auswahl der Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass., USA. Für die in unserer Übersicht nicht aufgeführten Zeitschriften verwenden wir Abkürzungen, zum Teil in Anlehnung an New Testament Abstracts (siehe die dritte Umschlagseite des vorliegenden Doppelheftes der ZNW).

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (78, 1960, 3/4).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg (6, 1960, 2).
3 = Biblica, Roma (41, 1960, 3 u. 4).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (5, 1961, 1).
5 = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem-Baghdad (Nr. 159, Oktober 1960; Nr. 160, Dezember 1960).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (53, 1960, 2).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (22, 1960, 4).
8 = Evangelische Theologie, München (20, 1960, 10—12; 21, 1961, 1—2).
9 = The Harvard Theological Review, Cambridge, USA (53, 1960, 4; 54, 1961, 1).
(10) = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (27, 1960, 4; 28, 1961, 1)
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (79, 1960, 3).
12 = The Journal of Ecclesiastical History, London (11, 1960, 2).
13 = The Journal of Theological Studies, Oxford (11, 1960, 2).
14 = New Testament Studies, Cambridge (7, 1961, 1 u. 2).
15 = Novum Testamentum, Leiden (4, 1960, 1).
16 = Recherches de Science Religieuse, Paris (48, 1960, 3 u. 4; 49, 1961, 1).
17 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (70, 1960, 3/4).
18 = Revue Biblique, Paris (67, 1960, 2—4; 68, 1961, 1).
19 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (40, 1960, 3 u. 4).
20 = Revue de Qumran, Paris (2, 1960, 8).
21 = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (10, 1960, 3 u. 4).
22 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma.
23 = Rivista di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.
24 = Römische Quartalschrift, Rom, Freiburg, Wien (54, 1959, 3/4).
25 = Studia Theologica, Lund (14, 1960, 1).
26 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (85, 1960, 9—12; 86, 1961, 1—3).
27 = Theologische Rundschau, Tübingen (26, 1960, 3).
28 = Theologische Zeitschrift, Basel (16, 1960, 5 u. 6).
29 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (14, 1960, 3 u. 4).

---

[3] Vgl. F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [9]1954, § 273.

[4] Vgl. F. W. Young, A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel, ZNW 46, 1955, S. 215—233.

[5] Unter den 14 spezifischen Zitaten des Evangeliums stammen 7 aus den Psalmen, 5 aus Jesaia und 2 aus Sacharja.

30 = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (72, 1960, 3; 73, 1961, 1).
31 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (71, 1960, 3/4).
32 = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (51, 1960, 3/4).
33 = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (12, 1960, 3 u. 4).
34 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (57, 1960, 2 u. 3).
35 = The Background of the New Testament and its Eschatology, edited by W. D. Davies . . . and D. Daube . . . in honour of Charles Harold Dodd etc., Cambridge 1956.
36 = Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Erster Band, Göttingen 1960.
37 = Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Hrsg. von Helmut Ristow und Karl Matthiae, Berlin 1960.
38 = Hans Freiherr von Campenhausen, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960.

I. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

A. Forschungsberichte. **3** 3, 299—301: M. Dahood, Bericht über O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, 1959. 304—311: M. Martin, Les manuscrits de la Mer Morte; Colloque de Strasbourg, 25—27 Mai 1955. **4** 157—158: R. Schnackenburg, XV. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Qumran-Forschung und NT). **5** 37—39: W. F. Albright, Reports on excavations in the near and middle east. **6** 352—354: G. Luck, Besprechung von H. Dörrie, Porphyrius' Symmikta Zetemata. **7** 430—435: Cl. J. Peifer, Report on the twenty-third general-meeting of the Catholic Biblical Association of America. **16** 48, 4, 588—602: J. Daniélou, Histoire des origines chrétiennes. I. Judaisme et Judéo-christianisme. 49, 1, 126—145: Éd. Des Places, Philosophie religieuse des Grecs. **26** Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften; 85, 9, 649—658: K. G. Kuhn, 43. Zum heutigen Stand der Qumrānforschung. 86, 2, 93—104: H. Bardtke, 44. Die Rechtsstellung der Qumrān-Gemeinde. 3, 179—184: A. Strobel, 45. Zur kalendarisch-chronologischen Einordnung der Qumran-Essener. **35** 176—208: P. Katz, Septuagintal studies in the mid-century; their links with the past and their present tendencies. **37** 176—208: H. Braun, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus. **Communio Viatorum** (Prag) 2 (1959), 4, 343—353: * S. Segert, Der Messias nach neueren Auffassungen (Klausner, Mowinckel, Johnson, van der Woude).

B. Allgemeines.

C. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten. **3** 3, 248—274; 4, 379—394: R. Yaron, Aramaic deeds of conveyance. 4, 395—410: R. Gordis, Qohelet and Qumran — a study of style. **4** 39—55: J. Gnilka, Das Gemeinschaftsmahl der Essener. **11** 197—209: J. Muilenburg, The Son of Man in Daniel and the ethiopic apocalypse of Enoch. **14** 1, 1—31: A. Jaubert, Jésus et le calendrier de Qumrân. 2, 170—171: N. Walker, Disagion versus Trisagion. **15** 6—25: H. M. Teeple, Qumran and the origin of the fourth gospel. **18** 67, 2, 220—223: J. Jeremias-J. T. Milik, Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân. 4, 516—549: F. M. Braun, Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine. 68, 1, 39—67: B. Renaud, La loi et les lois dans les livres des Maccabées. **20** 475—500: S. Talmon, The »Manual of Benedictions« of the sect of the Judaean desert. 501—514: F. W. Bush, Evidence from Milḥamah and the Masoretic text for a penultimate accent in Hebrew verbal forms. 515—532: J. Carmignac, Étude sur les procédés poétiques des Hymnes. 533—540: H. A. Butler, The chronological sequence of the scrolls of Qumran cave one. 541—547: E. F. Sutcliffe, The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11—12: text and meaning. 549—558: J. Carmignac, Compléments au texte des Hymnes de Qumrân (suite). 559—567: R. H. Gundry, למטלים. 1 Q Isaiah *a* 50, 6 and Mc 14 65. 569—571: M. Treves, On the meaning of the Qumran testimonia. **25** 1—53: Sv. Holm-Nielsen, The importance of late Jewish psalmody for

the understanding of Old Testament psalmodic tradition. **30** 263—267: M. R. Lehmann, Gen 2 24 as the basis for divorce in Halakhah and New Testament. **33** 3, 252—256: H. Hirschberg, Paulus im Midrasch. **35** 172—175: M. Black, The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus. 444—463: J. Héring, Eschatologie biblique et idéalisme platonicien (Philo). 482—508: Ed. Schweizer, Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes. **Numen** 7 (1960) 1: E. M. Laperrousaz, Le problème de l'origine des manuscrits découverts près de la Mer Morte, à propos d'un livre récent. **VT** 11 (1961) 1, 39—47: E. Kutsch, Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das NeueTestament (vgl. ausführlicher: derselbe, Das Herbstfest in Israel, theol. Diss. Mainz 1955, Teil A [maschinenschriftlich]).

D. Griechen und Römer. **9** 53, 4, 225—229: F. Sokolowski, Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain.

E. Sonstige. **35** 482—508: Ed. Schweizer, Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes.

F. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie. Archäologie. **5** 26—31: Ph. C. Hammond, Excavations at Petra in 1959. **18** 67, 2, 226—260; 3, 368—404: Chronique archéologique. 68, 1, 115—126: B. Lifshitz, Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae). **35** 96—114: F. C. Grant, The economic background of the New Testament. 153—171: W. F. Albright, Recent discoveries in Palestine and the gospel of St. John. **Atiquot** (Jerusalem; engl.) 2 (1959) 133—145; *H. Hamburger, A hoard of Syrian tetradrachms from Tiberias. **Numen** 7 (1960) 1: G. Widengren, Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente antico. **Studii Biblici Franciscani liber annuus** (Jerusalem) 9 (1959) 283—329: *A. Spijkerman, A hoard of Syrian tetradrachms and eastern Antoniani from Capharnaum. **VD** 38 (1960) 3, 156—172; *B. N. Wambacq, De nummis in S. Scriptura. **ZDP** 75 (1959) 76—82: *E. Bammel, Die Neuordnung des Pompejus und das römisch-jüdische Bündnis.

II. Die Bibel als Ganzes

18 67, 2, 161—196: P. Benoit, La plénitude de sens des Livres Saints. **Luth Quart** 12 (1960) 2, 159—166: *R. Scharlemann, The scriptures and the church. **RevScPhilThéol** 44 (1960) 1, 81—88: *Y. M.-J. Congar, Sainte Écriture et Sainte Église. (Die beiden letztgenannten Aufsätze beziehen sich auf G. Tavard, Holy Writ or Holy Church, the Crisis of the Protestant Reformation, 1959.) **TheolTod** 17 (1960) 1: *W. D. Geoghegan, Should the Bible be de-platonized?

III. Das Alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

A. Allgemeines.

B. Griechische Übersetzungen. **11** 255—266: N. M. Watson, Some observations on the use of δικαιόω in the Septuagint. **30** 72, 237—262: J. Ziegler, Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium. 73, 87—96: J. Hempel, Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium: Eine Entgegnung auf ZAW 1960, 237ff.

C. Lateinische Übersetzungen. **4** 94—115: J. Ziegler, Altlateinische Psalterien, neue Ausgaben und Beiträge. **18** 67, 2, 197—209: B. Couroyer, »Mettre sa main sur sa bouche« en Égypte et dans la Bible (Lesarten der Väter).

D. Sonstige Übersetzungen. **15** 3—5: H. Kosmala, Mt 26 52 — a quotation from the Targum. **16** 49, 1, 103—106: R. Le Déault, Le Targum de Gen 22 8 et I Ptr 1 20.

IV. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

A. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. **2** 483—519: V. Warnach, Beziehungen der Liturgie zum Neuen Testament. **3** 3, 304—311: M. Martin, Les manuscrits de la Mer Morte; Colloque de Strasbourg, 25—27 Mai 1955. 4, 325—355: S. Lyonnet, Le péché originel en Rm 5 12; l'exégèse des Pères grecs et les décrets du concile de Trente. **4** 92—93: J. Schmid, In memoriam Alfred Wikenhauser († 21. Juni 1960). 136—142: J. Schmid, Um eine

neue Lösung des synoptischen Problems (zu de Solages, Synopse grecque des évangiles). 157—158: R. SCHNACKENBURG, XV. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Qumran-Forschung und Neues Testament). **6** 378—379: J. SCHMID, Besprechung von E. Hennecke I³ ed. W. Schneemelcher. **7** 430—435: CL. J. PEIFER, Report of the twenty-third general-meeting of the Catholic Biblical Association of America. **14** 2, 174—175: M. BLACK, Besprechung von H. Lietzmann, Kl. Schriften II ed. K. Aland. 176—177: K. GRAYSTON, Studiorum Novi Testamenti Societas, the fifteenth general meeting. **16** 3, 420—452: J.-CL. DHÔTEL, La »sanctification« du Christ d'après Hbr 2 11 (II. L'exégèse de Hbr 2 11 dans les commentaires de l'épître aux Hébreux, de saint Jean Chrysostome à saint Thomas. **16** 3, 466—488: R. MARLÉ, Bulletin de Théologie du Nouveau Testament. I. Ouvrages généraux. II. Le problème de Jésus et des évangiles. III. Monographies. IV. Rudolf Bultmann et Oscar Cullmann. 489—507: X. LÉON-DUFOUR, Exégèse du Nouveau Testament: autour des récits de la Passion. 4, 588—618: J. DANIÉLOU, Histoire des origines chrétiennes. I. Judaisme et Judéo-christianisme. II. Gnosticisme et Christianisme. **26** 86, 1, 1—8: E. KÄSEMANN, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes (zu H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 2. Aufl.). **27** 209—266: S. SCHULZ, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft. 267—291: E. HAENCHEN, Neuere Literatur zu den Johannesbriefen (Forts.). **33** 3, 257—262: R. McL. WILSON, Some recent British publications (IV). **35** 211—221: T. W. MANSON, The life of Jesus: some tendencies in present-day research. **37** 12—25: J. JEREMIAS, Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus. 26—38: R. MARLÉ, Der Christus des Glaubens und der historische Jesus. 39—53: W. G. KÜMMEL, Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage. 142—148: H. BRAUN, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus. **BiblRes** 5 (1960) 22—43: *J. L. MOREAU, The historical value of the gospel materials: Epitome and prospect. **Int** 13 (1959) 2, 131—143: F. F. BRUCE, The true apostolic succession, recent study of the Book of Acts. 14 (1960) 2, 131—142: N. Q. HAMILTON, The last things in the last decade, the significance of recent study in the field of eschatology. **JournBibleRel** 28 (1960) 2, 194—198: *H. J. CADBURY, New Testament scholarship in retrospect. 199—203: *E. C. COLWELL, New Testament scholarship in prospect. **Lehre und Forschung** an der Universität Basel zur Zeit der Feier ihres 500jährigen Bestehens, 1960, 24—28: O. CULLMANN, Autobiographische Skizze. **Salmanticensis** (Salamanca) 6 (1959) 3, 705—790: *R. RABANOS, Boletín bibliográfico de la carta a los Romanos.

B. Sprache, Lexikographie und Grammatik. **11** 267—272: P. L. HAMMER, A comparison of ‚klēronomia' in Paul and Ephesians. **13** 338—340: G. D. KILPATRICK, διαλέγεσθαι and διαλογίζεσθαι in the New Testament. **14** 1, 94: FR. W. DANKER, The υἱός phrases in the New Testament. **26** 86, 1, 31—34: C. COLPE, Besprechung von B. Gärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot, 1957. **35** 261—280: A. FEUILLET, Le sens du mot ‚Parousie' dans l'Évangile de Matthieu, comparaison entre Mt 24 et Jac 5 1-11. **BibleTr 11** (1960) 2, 69—80: *J. L. SWELLENGREBEL, »Leprosy« and the Bible, the translation of ‚tsara'ath' and ‚lepra'. 80—81: *E. A. NIDA, The translation of ‚leprosy'.

C. Textkritik, Handschriften, Textgeschichte, Übersetzungen; Kanon, Quellen. **4** 90—91: K. H. SCHELKLE, Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis. 154—156: K. TH. SCHÄFER, Zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik, Erwiderung (an Kurt Aland). **13** 329—336: J. A. EMERTON, Some New Testament notes. 336—338: J. N. BIRDSALL, The two fragments of the epistles designated M(0121). **16** 49, 1, 103—106: R. LE DÉAULT, Le Targum de Gen 22 8 et I Ptr 1 20. **29** 4, 204—215: G. QUISPEL, L'Évangile selon Thomas et le »Texte Occidental« du Nouveau Testament. **35** 27—51: K. W. CLARK, The effect of recent textual criticism upon New Testament. **Akten** des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses 1958, 355—362: *B. M. METZGER, When did scribes begin to use writing desks? **Cummunio Viatorum** (Prag) 2 (1959) 4, 354—361: *K. GABRIS, Codex Marocordatianus, IV. Evangelien. **Veröffentlichungen** der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, N. F. 26, 1960: H. GREEVEN, Der Urtext des Neuen Testaments.

V. Neutestamentliche Einleitung, Exegese und Theologie[1]

A. Methodologie. Grundsätzliches. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel. **28** 6, 456—469: J. J. VINCENT, Discipleship and synoptic studies. **34** 2, 238—273: G. KOCH, Dominus praedicans Christum — id est Jesum praedicatum. 3, 296—301: E. FUCHS, Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus. **35** 3—26: E. C. BLACKMAN, The task of exegesis. 402—408: R. BULTMANN, »The Bible To-day« und die Eschatologie. 509—536: A. N. WILDER, Kerygma, eschatology and social ethics. **36** 187—214: Das Problem des historischen Jesus. 214—223: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? 224—236: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit. **37** 54—61: E. STAUFFER, Irrelevant? 62—86: E. HEITSCH, Jesus aus Nazareth als Christus. 93—101: I. HENDERSON, Der Historiker und der Theologe. 102—109: E. SCHOTT, Historie und Geschichte, Anmerkungen und Erwägungen. 110—114: H. GOLLWITZER, Der Glaube an Jesus Christus und der sogenannte historische Jesus. 115—121: J. L. HROMÁDKA, Zur Frage des historischen Jesus und kerygmatischen Christus. 121—135: J. DE FRAINE, Die Eigenart der Geschichtlichkeit Jesu. 149—169: N. A. DAHL, Der gekreuzigte Messias. 181—187: E. BRUNNER, Wahre und falsche Begründung des Osterglaubens. 200—207: E. FASCHER, Die Osterberichte und das Problem einer biblischen Hermeneutik. 208—218: B. REICKE, Der Fleischgewordene; zur Diskussion über den »historischen« Jesus und den kerygmatischen Christus. 219—232: H. DIEM, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. 236—265: P. ALTHAUS, Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie. 266—280: O. CULLMANN, Unzeitgemäße Bemerkungen zum »historischen Jesus« der Bultmann-Schule. 342—370: H. SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu. 371—384: L. GOPPELT, Der verborgene Messias. Zu der Frage nach dem geschichtlichen Jesus. 495—508: J. DANIÉLOU, Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte. 509—517: R. HERMANN, Der erinnerte Christus. 518—529: F. BURI, Die hermeneutische Funktion der Lehre vom prophetischen Heilswerk Christi. Skizze des Weges einer not-wendenden Entwicklung. 543—553: W. NAGEL, Der historische Jesus im Abendmahl der Kirche. 587—597: H. URNER, Der historische Jesus in unserer Predigt. 598—613: O. HAENDLER, Der kerygmatische Christus und seine Verzeichnungen im Glauben und Unglauben. 614—646: M. WERNER, Was bedeutet für uns die geschichtliche Persönlichkeit Jesu? **AnglTheolRev 42** (1960) 4, 316—325: *A. P. B. BENNIE, Bultmann and the theological significance of myth. **Catholica** (Münster) 14 (1960) 1, 23—34: *R. MARLÉ, Bemerkungen zur Theologie des Wortes bei Bultmann. **New Testament Sidelights** 1960, 1—9: *R. BULTMANN, A chapter in the problem of demythologizing. **Review and Expositor** (Louisville) 57 (1960) 2, 107—125: *C. C. GOEN, The modern discussion of eschatology. **ScotJournTheol** 13 (1960) 2, 113—136: *H. ANDERSON, The historical Jesus and the origins of Christianity. **SbHeid** 1960, 3: R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. **ZkTh** 82, (1960) 2, 137—158: *K. RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen.

B. Die einzelnen Bücher.

1. Die Evangelien insgesamt. **13** 253—264: D. E. NINEHAM, Eye-witness testimony and the gospel tradition (III). 329—336: J. A. EMERTON, Some New Testament notes (Joh 10, Mc 10 45, Joh 21 11). **14** 1, 65—76: I. BUSE, St. John and the Passion narratives of St. Matthew and St. Luke. **37** 281—288: G. BORNKAMM, Glaube und Geschichte in den Evangelien. 439—454: R. SCHNACKENBURG, Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung. 554—586: E. BARNIKOL, Der heilsgschichtliche Jesus Christus im Evangelium, in der Kirchengeschichte, in der Theologie und in der Aufgabe der Gegenwart.

2. Die Synoptiker. **3** 4, 356—378: W. PESCH, Zur Exegese von Mt 6 19-21 und Lc 12 33-34. **7** 369—390: CHR. P. CEROKE, Is Mc 2 10 a saying of Jesus? 416—421: R. BALDUCELLI, Professor Riesenfeld on synoptic tradition. **11** 210—220: TH. R. ROSCHÉ, The words of Jesus and the future of the ‚Q' hypothesis. 247—254: O. F. J. SEITZ, »What do these stones mean«? **14**, 1, 88—93: T. F. GLASSON, The reply to

[1] Weiteres zur Lehre des Urchristentums siehe unter VI.

Caiaphas (Mc 14 62). 2, 126—141: S. G. F. Brandon, The date of the Marcan gospel. 153—161: O. Glombitza, Der Perlenkaufmann, eine exegetische Studie zu Mt 13 45 f. **15** 1—2: F. Ch. Fensham, The legal background of Mt 6 12. 3—5: H. Kosmala, Mt 26 52 — a quotation from the Targum. 26—59: W. C. van Unnik, The »Book of Acts« — the confirmation of the gospel. **18** 76, 3, 321—348: S. Légasse, La révélation aux νήπιοι. 68, 1, 68—90: C. Spicq, La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc 18 1-8). **20** 559—567: R. H. Gundry, למטלים. 1 Q Isaiah *a* 50, 6 and Mc 14 65. **32** 197—224: W. Schmithals, Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe. 225—245: E. Linnemann, Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl, Lc 14 15-24/Mt 22 1-14. **35** 222—260: G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium. 261—280: A. Feuillet, Le sens du mot »Parousie« dans l'évangile de Matthieu: comparaison entre Mt 24 et Jac 5 1-11. **37** 385—388: E. Fuchs, Die Verkündigung Jesu; der Spruch von den Raben. 414—438: K. Weiss, Ekklesiologie, Tradition und Geschichte in der Jüngerunterweisung Mc 8 27—10 52. **BiblRes** 5 (1960) 22—43: * J. L. Moreau, The historical value of the gospel materials, epitome and prospect. **ET** 71 (1960), 9, 260—263: * H. E. W. Turner, Modern issues in biblical studies: the tradition of Mark's dependance upon Peter. **Int** 14 (1960): A. N. Hunter, Interpreting the parables; 2,167-185: II. The gospel in parables, the coming of the kingdom. 3,315-332: III. The gospel in the parables, the men and the crisis of kingdom. 4, 440-454: IV. The proclamation of the kingdom, Preaching the parables. 3,300-309: A. B. Taylor, Decision in the desert; the temptation of Jesus, in the light of Deuteronomy.

3. Johannesevangelium, Briefe und Apokalypse. **3** 3, 217—247: I. de la Potterie, Jésus, roi et juge d'après Joh 19 13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. **4** 56—70; F. Mussner, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition. 86—90: H. Reynen, Συνάγεσθαι Joh 18 2. **8** 20, 12, 572—580: A. Ehrhardt, Goethe, Johannes und Palaiphatos. **13** 340—342: G. D. Kilpatrick, The punctuation of Joh 7 37 f. 342—344: J. N. Birdsall, Joh 10 29. **14** 1, 56—65: J. A. T. Robinson, The destination and purpose of the Johannine epistles. 65—76: I. Buse, St. John and the Passion narratives of St. Matthew and St. Luke. 2, 142—147: B. Lindars, The composition of Joh 20. **15** 6—25: H. M. Teeple, Qumran and the origin of the fourth gospel. 69—73: N. Walker, The reckoning of hours in the fourth gospel. **16** 3, 377—419: A. Vanhoye, L'œuvre du Christ, don du Père (Joh 5 36 17 4). **18** 67, 2, 224—225: P. Grelot, A propos de Joh 7 38. 3, 349—353: M. Hubert, L'architecture des lettres aux Sept Églises (Apc 2 u. 3). 4, 503—515: J.-P. Charlier, L'exégèse johannique d'un précepte légal: Joh 8 17. **21** 3, 188—201: M. Kohler, Des fleuves d'eau vive, exégèse de Joh 7 37-39. **28** 5, 359—378: S. Läuchli, Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung. **32** 268—278: H.-P. Müller, Die Plagen der Apokalypse, eine formgeschichtliche Untersuchung. **35** 153—171: W. F. Albright, Recent discoveries in Palestine and the gospel of St. John. 281—299: E. Stauffer, Agnostos Christos: Joh 11 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums. **36** 168—187: Ketzer und Zeuge, zum johanneischen Verfasserproblem. **37** 289—309: W. Grundmann, Verkündigung und Geschichte in dem Bericht vom Eingang der Geschichte Jesu im Johannes-Evangelium. **RevThom** 59 (1959) 3, 421—450; 60 (1960) 2, 165—184; 3, 325—363: * F. M. Braun, L'évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël.

4. Die Apostelgeschichte. **4** 71—82: H. Zimmermann, Die Sammelberichte der Apostelgeschichte. **13** 344—348: E. Best, Act 13 13. **14** 1, 31—45: L. W. Barnard, Saint Stephen and early Alexandrian Christianity. 46—55: E. Lerle, Die Predigt in Lystra (Act 14 15-18). **15** 26—59: W. C. van Unnik, The »Book of Acts« — the confirmation of the gospel. **18** 68, 1, 91—114: J. Dupont, τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά (Act 13 34 = Jes 55 3). **28** 5, 407—409: W. Bieder, Der Petrusschatten, Act 5 15. **29** 4, 193—203: J. Rougé, Act 27 1-10. **35** 300—321: H. J. Cadbury, Acts and eschatology. **36** 158—168: Die Johannesjünger in Ephesus (Act 19 1-7). **AnglTheolRev** 42 (1960) 2: * J. T. Townsend, The speeches in Acts. **AustrBiblRev** 7 (1959) 1—4, 27—36: J. D. McCaughey, The intention of the author; some questions about the exegesis of Acts 6 1-6. **Int** 13 (1959) 2, 144—156: A. C. Winn, Elusive mystery, the purpose of Acts. 157—169: B. Reicke, The risen Lord and His church; the theology of Acts.

5. Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief). **8** 20, 10, 456—464: P. Pokorný, Σῶμα Χριστοῦ im Epheserbrief. 21, 1, 15—27: G. Eichholz, Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche (eine exegetische Studie zu Rm 1 8-15). **11** 267—272: P. L. Hammer, A comparison of ‚klēronomia' in Paul and Ephesians. **14** 2, 161—170: B. S. Macay, Further thoughts on Philippians. **15** 74—80: O. Glombitza, Von der Scham des Gläubigen, Erwägungen zu Rm 1 14-17. **18** 67, 2, 210—219: C. Spicq, Ἀμεταμέλητος dans Rm 11 29. **32** 145—143: H. Chadwick, Die Absicht des Epheserbriefes. 278—280: G. Braumann, Hbr 5 7-10. **34** 3, 275—295: G. Klein, Gal 2 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde. **35** 342—361: H. Clavier, Brèves remarques sur la notion de σῶμα πνευματικόν. 363—393: C. K. Barrett, The eschatology of the epistle to the Hebrews. 444—463: J. Héring, Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien (Hbr). **36** 34—51: Eine urchristliche Taufliturgie (Col 1 15-20). 51—95: Kritische Analyse von Phil 2 5-11. 96—100: Zum Verständnis von Rm 3 24-26. 101—108: Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese (I Tim 6 11-16). **Int** 14 (1960) 3, 259—272: W. Quanbeck, Theological Reorientation; the thought of the epistle to the Romans.

6. Katholische Briefe. **35** 261—280: A. Feuillet, Le sens du mot »Parousie« dans l'évangile de Matthieu, comparaison entre Mt 24 et Jac 5 1-11. 394—401: E. G. Selwyn, Eschatology in I Ptr. **36** 135—157: Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie (II Ptr).

VI. Das Urchristentum

A. Geschichte, Lehre und Kultus des Urchristentums. **4** 56—70: F. Mussner, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition. **7** 410—416: J. J. Collins, Reflections on Cullmann's »Immortality of the soul«. **14** 2, 101—109: G. H. C. MacGregor, The concept of the wrath of God in the New Testament. **30** 263—267: M. R. Lehmann, Gen 2 24 as the basis for divorce in Halakhah and New Testament. **34** 2, 162—185: E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie. 3, 275—295: G. Klein, Gal 2 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde. **35** 81—95: H. Riesenfeld, The mythological background of New Testament christology. 124—152: W. D. Davies, Reflections on Archbishop Carrington's »The primitive Christian calendar«. 409—421: O. Cullmann, Eschatology and missions in the New Testament. 422—443: N. A. Dahl, Christ, creation and the church. 464—481: C. F. D. Moule, The judgment theme in the sacraments. 482—508: Ed. Schweizer, Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments. **36** 109—134: Amt und Gemeinde im Neuen Testament. **37** 87—92: H. J. Schoeps, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. 149—169: N. A. Dahl, Der gekreuzigte Messias. 170—180: K. Adam, Das Zeugnis der Apostel von der Auferstehung Jesu. 188—199: H. Conzelmann, Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen. 200—207: E. Fascher, Die Osterberichte und das Problem einer biblischen Hermeneutik. 233—235: R. Bultmann, Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus. 403—414: K. Karner, Die Anrede in der Botschaft Jesu. 455—467: Ed. Schweizer, Die Jünger Jesu und die nachösterliche Kirche. 468—486: B. Rigaux, Die »Zwölf« in Geschichte und Kerygma. 530—542: J. Schneider, Der historische Jesus und die urchristliche Taufe. **38** 1—16 Tradition und Geist im Urchristentum. 17—47: Glaube und Bildung im Neuen Testament. 48—113: Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab. 114—156: Die Askese im Urchristentum. 157—179: Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche. 180—202: Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments. **Andover Newton Quarterly** (Newton Mass.) 1 (1960) 1, 6—16: *R. Bultmann, The transformation of the idea of the church in the history of the early Christianity. **Int** 14 (1960) 3, 273—299: E. Best, Spiritual sacrifice; general priesthood in the New Testament.

B. Jesus. Die Urgemeinde. **11** 239—246 J. B. Tyson, Jesus and Herod Antipas. **14** 1, 1—31: A. Jaubert, Jésus et le calendrier de Qumrân. 77—85: S. Temple, The two traditions of the last supper, betrayal, and arrest. **37**, 62—86: E. Heitsch, Jesus aus Nazareth als Christus. 136—141: J. Leipoldt, Jesus und die Religionsgeschichte. 310—316: O. Michel, Jesus der Jude. 317—330: W. Michaelis, Die

Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem. 331—341: H. Riesenfeld, Bemerkungen zur Frage des Selbstbewußtseins Jesu. 342—370: H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu. 389—402: G. Delling, Botschaft und Wunder im Wirken Jesu. 487—494: M. Burrows, Der historische Jesus und die Lehre von der Inkarnation. 614—646: M. Werner, Was bedeutet für uns die geschichtliche Persönlichkeit Jesu? **Svensk Exegetisk Årsbok** 25 (1960) 23—36: H. Riesenfeld, Observations on the question of the Self-Consciousness of Jesus.

C. Paulus. **11** 255—266: N. M. Watson, Some observations on the use of δικαιόω in the Septuagint. **14** 2, 148—153: M. E. Trocmé, L'Épître aux Romains et la méthode missionaire de l'apôtre Paul. **15** 60—68: M. J. Suggs, Concerning the date of Paul's Macedonian ministry. **18** 67, 3, 321—348: S. Légasse, La révélation aux νήπιοι. **26** 86, 3, 161—174: Ed. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena. **33** 3, 252—256: H. Hirschberg, Paulus im Midrasch. **35** 322—341: M. Goguel, Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne. **36** 11—34: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre.

D. Johannes. **14** 2, 110—125: Ed. Lohse, Wort und Sakrament im Johannesevangelium.

E. Gnosis, Judenchristentum. **35** 52—80: R. P. Casey, Gnosis, Gnosticism and the New Testament. 115—123: H. J. Schoeps, Die ebionitische Wahrheit des Christentums.

F. Apokryphen. **9** 53, 4, 231—250: R. McL. Wilson, »Thomas« and the growth of the gospels. **29** 4, 204—215: G. Quispel, L'évangile selon Thomas et le »Texte Occidental« du Nouveau Testament. 225—234: W. R. Schoedel, Naassene themes in the Coptic gospel of Thomas. **32** 255—268: W. Krogmann, Heliand, Tatian und Thomasevangelium.

VII. Die alte Kirche

A. Forschungsberichte. Methodologie. **2**, 520—580: E. v. Severus, Monastische Liturgie. **6** 397—398: H.-G. Beck, Besprechung von Ed. Schwartz, Ges. Schr. 3 u. 4 ed. W. Eltester u. H.-D. Altendorf, 1959. 1960. **14** 2, 173—174: R. McL. Wilson, Besprechung von H. Lietzmann, Kl. Schr. I ed. K. Aland. **16** 48, 4, 602—645: J. Daniélou, Histoire des origines chrétiennes. II. Gnosticisme et Christianisme. III. La théologie aux IIe et IIIe siècle. IV. Histoire de la Spiritualité. 49, 1, 146—152: V. Exégèse patristique. **19** 4, 383—443: Revue des livres (Patristique, Histoire des dogmes, Histoire de l'église). **26** 86, 1, 44—52: W. Schneemelcher, Besprechung von A. Borst, Der Turmbau von Babel I u. II, 1957—1959. **27** 209—266: S. Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft. **28** 5, 427—428: S. Läuchli, Besprechung von J. Stelzenberger, Conscientia bei Augustinus, 1959. **31** 333—341: Literarische Berichte und Anzeigen, Alte Kirche. **33** 3, 257—262: R. McL. Wilson, Some recent British publications (IV). **Studium Berolinense** 1960, 3—20: R. Stupperich, Die Entwicklung der Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1871—1945.

B. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel. **13** 284—294: J. M. Reynolds, The Christian inscriptions of Cyrenaica. 349: H. Chadwick, The sentences of Sextus and of the Pythagoreans. **17** 639—641: V. Bulhart, Textkritisches VI (zu Cassiodors Psalmenkommentar, CC 97 u. 98, 1958). **32** 154—196: U. Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium.

C. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik.

D. Archäologie und Kunstgeschichte. **6** 322—327: A. Kriesis, Über den Wohnhaustyp des frühen Konstantinopel. 328-332: D. I. Pallas, Une petite recherche dans le diaconicon de la basilique B de Philippes. **24** 137—202: W. N. Schumacher, Eine römische Apsiskomposition. **37**, 647—710: H. Jursch, Das Christusbild in seinen Wandlungen, ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte (mit 36 Abbildungen).

E. Geschichte, Literatur, Lehre.

1. Allgemeines.

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte und Lehre der alten Kirche. **3**, 4, 325—355: S. Lyonnet, Le péché original en Rm 5 12; l'exégèse des Pères grecs et les décrets du concile de Trente. **16** 4, 544—563: H. De Lavalette, L'interprétation du psaume 1 5 chez les Pères »misericordieux« latins. **37** 554—586: E. Barnikol, Der heilsgeschichtliche Jesus Christus im Evangelium, in der Kirchengeschichte, in der Theologie und in der Aufgabe der Gegenwart. **38** 157—179: Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche. 203—215: Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums. 216—252: Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche. 272—289: Die Anfänge des Priesterbegriffs in der alten Kirche.

b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche. **1** 356—361: M. Aubineau, La vie grecque de »saint« Ossius de Cordoue. **13** 295—317: W. Ullmann, The significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines. 349—355: B. Hemmerdinger, Euthaliana. **16** 3, 460—465: B. Billet, Le pèlerinage au fumier de Iob et la date de la ‚Peregrinatio Aetheriae'. **17** 469—503: R. Etaix, Tractatus in Matheum, partiellement inédits, pouvant être attribués à Chromace d'Aquilée (altkirchl. Quellen). **25** 70—113: N. Hyldahl, Hegesipps Hypomnemata. **29** 3, 177—184: W. Schmid, Ein Spruch gegen Schmerzen bei Ps. Theod. Prisc. (Zur Frage der Bedeutungsentwicklung des Adjektivs ‚passus' im Spätlatein.) 4, 245—249: G. J. D. Aalders, L'Épître à Menoch, attribuée à Mani. **32** 255—268: W. Krogmann, Heliand, Tatian und Thomasevangelium. **35** 172—175: M. Black, The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus.

2. Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen):

a) Die Apostolischen Väter. **11** 221—238: J. W. Hannah, The setting of the Ignatian long recension. 247—254: O. J. F. Seitz, »What do these stones mean?« (Pastor Hermae). **13** 265—283: B. C. Butler, The literary relations of Did 16. **14** 1, 31—45: L. W. Barnard, Saint Stephen and early Alexandrian Christianity (Barnabasbrief). 86—88: M. Smith, The report about Peter in I Clem 5 4. **21** 4, 298—304: P. Prigent, Une thèse nouvelle sur la Didachè (zu J.-P. Audet, La Didachè — Instruction des Apôtres, 1958). **29** 4, 216—224: T. Y. Mullins, Papias on Mark's gospel. 235—244: J. J. Thierry, Note sur τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre 20 de I Clem. **Andover Newton Quarterly** (Newton, Mass.) 1 (1960) 1, 6—16: *R. Bultmann, The transformation of the idea of the church in the history of early Christianity (I Clem).

b) Die Apologeten.

c) Altchristliche Gnosis. Frühkatholizismus. Manichäismus. **4** 90—91: K. H. Schelkle, Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis. **26** 86, 6, 173—180: E. S. Drower, Adamas-Humanity: Adam-mankind. **29** 3, 154—164: A. F. J. Klijn, The so-called hymn of the perl. 4, 225—234: W, R. Schoedel, Naassene themes in the Coptic gospel of Thomas. 4, 245—249: G. J. D. Aalders, L'Épître à Menoch, attribuée à Mani. 250—252: Derselbe: Le Triangle comme symbole du soleil chez les Manichéens.

d) Die Alexandriner (mit Zeitgenossen). **29** 3, 129—153: J. Wytzes, The twofold way II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria. **31** 193—214: M. Hornschuh, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule (Schluß). **35** 444—463: J. Héring, Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien (Origenes).

e) Montanismus. Monarchianer.

f) Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus.

g) Der christologische Streit.

h) Die Kirchenschriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts. **9** 53, 4, 251—260: W. A. Jurgens, A letter of Meletius of Antioch. 261—268: Th. A. Wassmer, The trinitarian theology of Augustine and his debt to Plotinus. 54, 1, 21—27: R. J. Schoeck, The use of St. John Chrysostom in sixteenth-century controversy: Christopher St. German and Sir Thomas More in 1533. **16** 48, 4, 521—543: 49, 1, 68—94: A. Dupré la Tour, La Doxa du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille

d'Alexandrie. 564—577: S. Poque, Christus Mercator; Notes Augustiniennes. **29** 3, 165—169: D. R. Shackleton Bailey, Lactantiana. 170—176: L. Alfonsi, Ovidio nelle ‚Divinae Institutiones' di Lattanzio. **38** 253—271: Augustin und der Fall von Rom.

i) Justinian. Das sechste Jahrhundert.

F. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin.

G. Mission und Ausbreitung.

H. Kultus (Liturgie), Sakramente. **17** 504—525: C. Gindele, Das Alleluia im Ordo Officii der Regula Magistri. **24** 234—246: O. Nussbaum, ‚Sancta Sanctorum'. 247—249: J. Brinktrine, Zum Ursprung der Termini ‚transfigurare corpus et sanguinem Christi', ‚transfiguratio corporis et sanguinis Christi'.

I. Askese und Mönchtum. **38** 290—317: Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum.

K. Märtyrer und Heilige. **1** 275—308: P. Devos, Le juif et le chrétien. Miracle de saint Ménas. 309—327: B. de Gaiffier, La passion de saint Gavin, martyr de Sardaigne. 356—361: M. Aubineau, La vie grecque de »saint« Ossius de Cordoue.

U. Wickert

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerdheid Genootschap, Damstraat 21, Haarlem, schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 januari 1963:

Gevraagd wordt een onderzoek van de gegevens over de sacramenten in het vierde evangelie.

DIE URSPRÜNGLICHE SPRACHE DER SALOMO-ODEN

Von Alfred Adam
(Bethel bei Bielefeld, Bethelweg 42)

1. Seitdem RENDEL HARRIS 1909 den syrischen Text der Salomo-Oden veröffentlicht hatte[1], ist das Problem der ursprünglichen Sprachgestalt dieser eigenartigen Dichtungen offen geblieben. HARRIS selbst hatte, unterstützt durch seinen Mitarbeiter, den Syrer ALPHONS MINGANA, den überlieferten syrischen Text als original beurteilt, war aber mit dieser These zunächst nicht durchgedrungen. Das lag in der Hauptsache an der allgemein bestehenden Meinung, die in der koptischen Pistis Sophia überlieferten Oden 1, 5, 6, 22 und 25 seien ebenso wie der Kontext aus einer griechischen Vorlage übersetzt. So war es nicht zu verwundern, daß J. WELLHAUSEN[2], W. FRANKENBERG[3], G. KITTEL[4], R. H. CONNOLLY[5], H. GRESSMANN[6] und W. BAUER[7] eine griechische Urgestalt der Oden als selbstverständliche Voraussetzung betrachtet haben. Erst nachdem R. HARRIS in der zweiten Auflage seiner Edition[8] die vorgebrachten Argumente gründlich geprüft hatte und bei seiner These geblieben war, machte sich ein Umschwung bemerkbar. J. DE ZWAAN sprach sich für ein semitisches Original aus[9], A. VÖÖBUS desgleichen[10], während W. BAUMGARTNER den etwas schwierigen Aus-

[1] G. R. HARRIS, The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac Version, Cambridge 1909 (1911²).

[2] J. WELLHAUSEN, Besprechung des eben genannten Werkes (GGA 172, 1910, 629—641).

[3] W. FRANKENBERG, Das Verständnis der Oden Salomos (BeihZAW 21), 1911.

[4] G. KITTEL, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? (BWAT 16), 1914.

[5] R. H. CONNOLLY, The Odes of Solomon: Jewish or Christian? (JTS 13, 1912, 298—309).

[6] H. GRESSMANN, Die Oden Salomos (E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1924²), 437.

[7] W. BAUER, Die Oden Salomos (KlT 64), 1933, 3.

[8] R. HARRIS and A. MINGANA, The Odes and Psalms of Solomon I: the Text, II: the Translation, Manchester 1916/1920.

[9] J. DE ZWAAN, The Edessene Origin of the Odes of Solomon (Quantulacumque, Festschrift K. Lake, 1937), 288: »The vague metrical scheme, the rhythm and the style of this poetry are so thoroughly un-Greek and so fundamentally Semitic and even Syriac, that, to my view, there is no presumption at all that can hold for a non-Semitic original«.

[10] A. VÖÖBUS, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church (Papers of the Esthonian Theological Society in Exile 1), Stockholm 1951, 21.

weg vorschlug, für den überlieferten syrischen Text eine griechische Vorlage anzunehmen, diese selbst aber als Übersetzung eines semitischen Originals zu betrachten[11].

2. Der entschlossenste Verfechter der These eines griechischen Originals ist R. H. CONNOLLY gewesen, und es lohnt sich, seinen Argumenten nachzugehen. Zwar entbehrt sein Hinweis auf die griechischen Entsprechungen einzelner Wörter und Ausdrücke[12] schon aus dem Grunde jeder Beweiskraft, weil diese Vorschläge selber reine Vermutungen sind und außerdem auch bei syrischen Originaldokumenten Beobachtungen gleicher Art möglich sind, aber schwerer wiegt sein Versuch, die lateinische Übersetzung, die Lactantius von Ode 19 6 gibt, aus einer Textverderbnis der angenommenen griechischen Vorlage herzuleiten: das syrische gāpaṯ sei die zutreffende Übersetzung von ἐκράτησεν, dieses Wort aber sei in der Vorlage des Lactantius zu ἠκράτησεν verderbt gewesen, so daß er habe übersetzen können: »*infirmatus est uterus virginis*«[13]. Diese Argumentation wurde jedoch von R. HARRIS mit der Entgegnung entkräftet, die eigenartige lateinische Formulierung könne durchaus auf dem vorliegenden syrischen Wortlaut beruhen, nur sei dieser mißverstanden worden[14]. In der Tat ist diese Möglichkeit denkbar, man kann sogar den lateinischen Wortlaut für den Versuch einer freien Übersetzung des syrischen Textes halten. Selbst F. C. BURKITT hat, trotz seines Festhaltens an der These einer griechischen Grundschrift, CONNOLLYs Erklärung gerade dieser Stelle nicht billigen können[15].

Auch die zweite Argumentationsreihe CONNOLLYs, die eine griechische Vorlage der Oden wahrscheinlich machen sollte, hat ihr Ziel nicht erreicht[16]. CONNOLLY wies darauf hin, daß der Wortlaut von Ode 41 15 (men ḵdām tarmīṯeh d-ʿālam) erst in dem Peschiṭta-Text des NTs, aber noch nicht in den altsyrischen Versionen vorkomme, und deutete diesen Tatbestand dahin, die syrische Formulierung könne nur als späte Übertragung der griechischen Formel πρὸ καταβολῆς κόσμου beurteilt werden. Er machte aber selbst darauf auf-

[11] W. BAUMGARTNER, Das trennende Schwert Oden Salomos 28, 4 (Festschrift A. Bertholet), 1950, 5: »Wahrscheinlich geht unser syrischer Text . . . auf einen griechischen zurück, dem vielleicht ein semitisches Original zugrunde liegt«.

[12] R. H. CONNOLLY, JTS 1912, 299.

[13] R. H. CONNOLLY, ebd. 308.

[14] HARRIS-MINGANA II, 300.

[15] »The chief point upon which I have any doubt is whether so comparatively rare a Syriac word as gāpaṯ . . . . would have been used to translate so ordinary a Greek word as ἐκράτησεν« (F. C. BURKITT, A New MS of the Odes of Solomon, JTS 13, 1912, 382).

[16] R. H. CONNOLLY, Besprechung von E. A. Abbott, Light on the Gospel from an Ancient Poet (JTS 14, 1913, 313—316).

merksam, daß das Wort tarmīṯā in der syrischen Übersetzung von II Macc 2 19 im Sinne von »Struktur, Aufbau« gebraucht ist. Damit aber fällt die Argumentation hin, denn nichts hindert daran, das Wort auch Ode 41 15 mit »Aufbau« zu übersetzen. — Das zweite Beispiel ist Ode 30 6: »Bis sie (scil. die Quelle des Herrn) in die Mitte gegeben war, erkannte man sie nicht«. CONNOLLY erklärte diese Formulierung für unsemitisch, hat aber, auch wenn sein Urteil als zutreffend anerkannt wird, noch keinerlei Beweis für das Vorhandensein eines griechischen Textes geliefert. Die Tatsache eines schwerfällig formulierten syrischen Textes, die nicht bestritten zu werden braucht, berechtigt nicht einmal zu der Annahme einer nichtsemitischen Vorlage.

Im Anschluß an diese Ausführungen erweiterte nun CONNOLLY seine Argumentation in dem Artikel »Greek the Original Language of the Odes of Solomon«[17]. Hier versuchte er zunächst die Schwierigkeit in Ode 7 3 durch den Aufweis eines sofort verstehbaren griechischen Wortlautes der Vorlage zu lösen. Da aber diese leichtere Fassung erst konstruiert werden muß und keineswegs vorliegt, hat das Argument kein Gewicht. — Sodann deutete er in dem schwer verständlichen Satz Ode 20 6 (»Nicht sollst du erwerben einen Fremden durch dein eigenes Blut«) das Wort ḳnā »erwerben« als Übersetzung von ἔχειν, so daß sich der Sinn ergebe: »Du sollst nicht wie einen Fremden behandeln dein eigenes Blut«. Die neuen Schwierigkeiten, die von hier aus entstehen, suchte er durch Verknüpfung der Stelle mit Jes 43 7 zu lösen und folgerte, der Dichter habe die LXX benutzt, folglich sei diese Ode ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt gewesen[18]. Diese Schlußfolgerung ist jedoch keineswegs einleuchtend. Mesopotamien war seit dem Alexanderzug in langsamer Entwicklung zweisprachig geworden, und zwar in der Form, daß die gebildete Oberschicht die griechische Gemeinsprache der damaligen Zeit verstand und gebrauchte. Dagegen wird nicht anzunehmen sein, daß die griechischen Kenntnisse eine Höhe erreicht hätten, die es erlaubte, zwischen klassischer Sprachform und LXX-Griechisch zu unterscheiden; Schriftwerke in hellenistischem Griechisch gehörten in Mesopotamien nicht zur Winkelliteratur, sondern zählten zur voll anerkannten Lektüre der Oberschicht. Hier ist auch eine der Einbruchstellen für die wachsende Zahl der griechischen Fremd- und

---

[17] R. H. CONNOLLY, Greek the Original Language of the Odes of Solomon (JTS 14, 1913, 530—538).

[18] »If then the Odist is dependant on Jesaiah here, he must have used the LXX: in other words, this Ode was composed in Greek« (CONNOLLY, JTS 1913, 534). Dieser Schluß trifft jedoch nicht zu, da die Peschiṭta den gleichen Wortlaut hat, also aus der LXX oder einem mit ihr übereinstimmenden hebräischen Manuskript übersetzt ist. Den gleichen Tatbestand kann man bei Jes 42 16b feststellen. So einfach, wie CONNOLLY es voraussetzt, ist die Lage nicht.

Lehnwörter im Syrischen zu erkennen; das ältere Syrisch in seiner aramäischen Vorstufe während der Epoche zwischen Kyros und Alexander hatte viele iranische Wörter übernommen, und vorher während der babylonischen und assyrischen Herrschaft über Mesopotamien waren viele akkadische Begriffe in die aramäische Volkssprache eingedrungen. Wir haben in Mesopotamien während der genannten Epochen mit Zweisprachigkeit der Autoren zu rechnen. Wenn also in einem syrischen Text die LXX benutzt ist, kann nicht etwa eine griechische Vorlage gefolgert werden. Selbst die Peschiṭta des ATs, deren Ausarbeitung wohl auf die Jahre zwischen 70 und 110 n. Chr. angesetzt werden darf (und zwar in Edessa), zeigt an vielen Stellen den Einfluß der LXX, obwohl an der syrischen Sprachgestalt nichts auszusetzen ist.

Während also die angeführten Erwägungen CONNOLLYS nicht beweiskräftig sind, muß ein zweites Argument, nämlich der Hinweis auf die ungrammatikalische Form der Besitzanzeige als gewichtig anerkannt und daher näher geprüft werden. Im Syrischen wird das Personalsuffix an das Nomen angehängt, z. B. dīnāk »dein Recht«; soll aber der Besitzer betont werden, so wird gesagt dīnā dīlāk »dein eigenes Recht«. Nun kommt die letztgenannte Ausdrucksweise an vielen Stellen der Oden vor, wo der gute Sprachgebrauch die Anhängung des Suffixes an das Nomen fordern würde, und CONNOLLY schloß aus diesem Tatbestand, daß Übersetzungssyrisch vorliege. Seine Argumentation erreicht hier ihren stärksten Grad, und gerade an diesem Punkt enthüllt sich ihre Schwäche. Ein Syrer, der solche Oden aus dem Griechischen übersetzen konnte, müßte doch wohl zunächst seine eigene Sprache beherrscht haben; die Analyse CONNOLLYS aber geht darauf hinaus, eben in der syrischen Gestalt der Oden Schwächen und Fehler aufzuzeigen. Die Peschiṭta des ATs, die aus dem hebräischen Text der älteren Bücher, aber aus dem griechischen Text der jüngeren Schriften wie etwa der Salomo-Weisheit übersetzt ist, hat eine geradezu musterhafte Sprachform, ebenso wie die Peschiṭta des NTs und vor allem die altsyrische Übersetzung der Evangelien[19]. Es ist nun unbestreitbar, daß CONNOLLY die sprachliche Eigenart der Oden richtig beobachtet hat; die Kritik hat jedoch bei den Schlußfolgerungen, die er zieht, einzusetzen. Diese haben nämlich nur in einem bestimmt umgrenzten Maße Beweiskraft: Dort, wo der unidiomatische Gebrauch des Possessivsuffixes vorkommt — es sind die Oden 8, 11, 12, 17, 25, 26 und 28 —, liegt kein edessenisches Syrisch vor. Alles, was über diese negative Feststellung hinaus-

[19] TH. NÖLDEKE, Kurzgefaßte syrische Grammatik, 1898², XIII: Die synoptischen Evangelien »zeigen fast durchweg ein recht fließendes, idiomatisches Syrisch, das sich im Grunde besser liest als das semitische Griechisch der Originale. Noch stärker als in unserem gewöhnlichen Text (Peschīṭā) tritt das in der älteren Gestalt bei C (Curetonianus), S (Sinaiticus) und in den Zitaten des Aphraates hervor«.

geht, ist Hypothese; wenn eine Vermutung gewagt werden soll, kann es nur der Gedanke sein, daß der Verfasser dieser Oden einen anderen, aber verwandten semitischen Dialekt gesprochen hat. Das aber kann nur ein Aramäisch sein, dessen nähere Eigenart einer eingehenden philologischen Untersuchung bedürfte, hier aber nicht weiter behandelt werden kann. Innerhalb der Fragestellung unseres Themas darf die geäußerte Vermutung folgendermaßen formuliert werden: Ein gebildeter Mann, der das Aramäische hervorragend beherrschte, weil es vielleicht seine Muttersprache war, und der zugleich gut Griechisch verstand, ist als der Verfasser zum mindesten der aufgezählten sieben Oden anzunehmen.

Für die Behauptung aber, daß hinter dem syrischen Text eine griechische Vorlage anzunehmen sei, bleibt keins der vorgebrachten Argumente in Kraft; sie ist als reine Vermutung, d. h. als nicht begründete Hypothese zu bezeichnen und kann zu keinerlei Schlußfolgerungen oder Anwendungen benutzt werden.

3. Wie bewährt sich dieses vorläufige Ergebnis an dem neu gefundenen griechischen Text der 11. Ode? Zunächst sei der Wortlaut des Papyrus wiedergegeben, wobei eine Stichen- und Stropheneinteilung in möglichst engem Anschluß an die originale, mit abgedruckte Strichbezeichnung versucht ist[20]. Auf der gegenüberstehenden Seite ist eine neue Übersetzung des syrischen Textes geboten[21].

[20] Papyrus Bodmer X—XII; X: correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul, XI: onzième Ode de Salomon, XII: fragment d'un hymne liturgique; manuscrit du IIIe siècle, publié par M. Testuz, Bibliotheca Bodmeriana Cologny-Genève 1959, 77 S. — Um die Vergleichung mit den bisherigen Ausgaben und Übersetzungen zu erleichtern, hat M. Testuz mit Recht die von Harris-Mingana eingeführte Verszählung beibehalten.

[21] Auch in der obigen Übersetzung aus dem syrischen Text sind diese Ziffern eingesetzt, obwohl die Nachprüfung an dem Faksimile ergibt, daß Harris und Mingana sich bei der Einteilung in Verse und Halbverse nicht an ihre eigene Handschrift H gehalten haben; sie haben auch nicht mitgeteilt, daß in ihr, wenn auch von späterer Hand, das Ende des Verses durch den syrischen Buchstaben h, das Ende des Halbverses durch : angezeigt ist. Diese nachträgliche Verseinteilung, die von fol. 1a bis 22a reicht, also die Oden 3 bis 28 umfaßt, kann schwerlich als belangloser Versuch eines späten Benutzers beurteilt werden, zumal sie weitgehend der Einteilung im Pap Bodmer entspricht; sie ist daher oben zugrunde gelegt worden, wobei : durch /, h durch // wiedergegeben ist. Angesichts der ausgezeichneten Sinneinteilung, die sich von hier aus ergibt, darf wohl die Vermutung ausgesprochen werden, daß diese Schlußzeichen aus einem alten Manuskript übertragen worden sind. Dann legt sich der Schluß nahe, daß die ersten 28 Oden eine zusammengehörige und wahrscheinlich ältere Gruppe darstellen, innerhalb deren sich wieder die Oden 11, 16, 17, 18 und 20 durch ihre Schlußdoxologie herausheben. — Von der Grundlage der beschriebenen Versabgrenzung aus ist in der obigen Übersetzung ein neuer Versuch zur Stropheneinteilung gemacht worden, der hier und da mit dem Strophenzeichen des PapBodmer (zwei oder drei Strichen) übereinkommt.

τ
Ωδη Σολομωνος

1 Περειετμηθη η καρδια μου
και εφανη το ανθος αυτης
η χαρις λ
εν αυτη εβαστησεν
και εκαρποφορησεν τω θω /.
2 ο υψιστως περιετεμεν με τω αγιω πνι αυτου
α
και εγυμνωσε προς αυτον τους νεφρυς μου //
και επληρωσεν με της αγαπης αυτου //
3 εγενετο μοι εις σωτηριαν η περειτομη αυτου
ἐδεδραμον οδον αληθιας εν ϊρηνη
αυτου
4 απ αρχης εως τελους ελαβον την συνεσιν αυτου /
5 εστηριχθην απο [σ]τερεας πετρας
οπου με συνκεκαθικεν
6 και το [υ]δωρ το λαλουν ηγ'γι[σε] προς τα χειλη μου /
απο πηγης ζοης κυ εν αφθόονια αυτου /
7 επιον και εμεθυσθην υδωρ το αθανατον /

8 και η μεθη μου ουκ εγενετο εις αλογιστιαν /
9 αλλ εξετραπην των ματεων επι τον υψιστον θν μου /
και επλουτησα εν χαρεισματι αυτου //

10 αφηκα την αφροσυνην χαμε κειμενην /
απερἰψἀδυσαμην αυτην και εριψα απ εμου /
11 ο κς ενεκενισεν με εν τω ενδυματι αυτου /
και ανεκτησατο με τω φωτι αυτου
12 και ανεζωοποιησεν με τη αφθαρσιας αυτου /
εγενομην ως ἡ γη θαλουσα και γελουσα τοις καρποις αυτης /

13 [κα]ι ο κς μοι εγενετο ως ο ηλιος
επι προσωπον της γης /
14 εστιλβον οι οφθαλμοι μου
και εδρωσισθη το προσωπον μου //
15 ηυφρανθη η αναπνοη μου
εν ευωδια χρηστοτητος κυ /

---

1 περιετμήθη 2 ὕψιστος νεφροῦς nach ἀγάπης αὐτοῦ freier Raum
3 ἔδραμον (Tilgung falsch geschriebener Buchstaben durch obere Punkte, ebenso

Ode 11
(Übersetzung des syrischen Textes)

1 Beschnitten ist mein Herz und erschienen seine Blüte, /
und es wuchs in ihm die Gnade. //
Und es erbrachte Früchte für den Herrn; /
2 denn der Höchste beschnitt mich durch seinen heiligen Geist. //
Und er hat bloßgelegt vor sich meine Nieren /
Und mich erfüllt aus seiner Liebe. //

3 Und sein Beschneiden ward mir zur Errettung, /
und ich lief auf dem Wege in seinem Frieden. //
Auf dem Wege der Wahrheit /
4 empfing ich von Anbeginn bis zuletzt seine Erkenntnis. //
5 Und ich ward befestigt auf dem Felsen der Wahrheit, /
worauf er mich gegründet hatte. //

6 Und redendes Wasser brachte man meinen Lippen
aus dem Quell des Herrn ohne Mißgunst; /
7 Und ich trank und ward berauscht
aus dem lebendigen, unsterblichen Wasser. //
8 Und mein Rausch war nicht ohne Erkenntnis, /
9 vielmehr tat ich die Nichtigkeiten ab. //

Und ich wendete mich hin zu dem Höchsten, meinem Gott, /
und wurde reich durch seine Gabe. //
10 Und ich habe die Torheit abgetan, sie hingelegt auf die Erde, /
und habe sie ausgezogen und von mir geworfen. //
11 Und der Herr erneuerte mich durch sein Gewand /
und machte mich zu seinem Eigentum durch sein Licht. //

12 Und von oben her ließ er mich ruhen
ohne Vergänglichkeit, /
Und ich ward wie das Land, das sproßt
und in seinen Früchten jubelt. //
13 Und der Herr hat, wie die Sonne über dem Antlitz der Erde,
14 meine Augen erleuchtet, / und mein Angesicht empfing Tau. //

15 Und entzückt wurde mein Atmen durch den wohlriechenden Duft
des Herrn, /

6, 10, 12, 19, 22a) **10** χαμαὶ ἔρριψα **11** ἐνεκαίνισεν **12** ἀφθαρσίᾳ θαλλοῦσα γελῶσα **14** ἐδροσίσθη

16a και πηγαγεν με εις παραδισον αυτου /
οπου ο πλουτος της [τ]ρυφης κυ
εθεασαμην δενδρα ωρεα και καρποφορα ///
16b και αυτο{σ}φυης ην ο στεφανος αυτων /
θαλλει τα ξυλα αυτων και εγελω οι καρποι αυτων /
απο αθανατου γης αι ριζαι αυτων /
ο
16c και ποταμος χαρας εποτιζεν αυτας /
και κυκλω της γης ζοης εωνιας αυτων /
17 προσεκυνησα τον κον ενεκα της δοξης αυτου ///

18 κ[αι] ειπα κε μακαρειοι οι πεφυτευμ[ε]νιοι επει της γης /
οι εχοντες τοπον εν τω παραζισω σου /
19 και αυξανομενοι εν τη αυξησει των δενδρων σου /
μεταβληθεντες απο σκοτους εις το φως /
20 ιδου οι εργαζομενοι σου καλοι μεταβολας ποιουσιν αγαθας //
απο της πονηριας εις χρηστοτητα ///

21 μεταλασσετε το πικρον των φυτων εν τη γη σου

22 και γεινετε τα παντα ως το θελημα σου /
22a ευλογημενοι οι δρωστες των υδα{δ}των σου ///

22 και μνιαι αιωνειαι των πειστων των δουλων σου /
23 πολλυς ο τοπος του παραδισου σου
και αργει ουδεν αλλα καρκαρποφορει

24 δοξα σοι τω θω
παραδισω σου τρυφης εωνιας /
αλληλουια ////

16a ἐπήγαγεν ὡραῖα **16b** ἐγέλων ῥίζαι **16c** ζωῆς αἰωνίας **17** κον: sic παραδείσῳ **18** μακάριοι πεφυτευμένοι ἐπὶ **20** Über den ersten drei Buchstaben des Wortes αγαθας befindet sich im Papyrus je ein Schrägstrich **21** μεταλλάσσεται **22** γίνεται **22a** δράσται conj. Testuz μνείαι αἰωνίαι τῶν πιστῶν **23** πολὺς καρκαρποφορει: verschrieben aus πᾶν καρποφορεῖ **24** αἰωνίας

16 und er führte mich in sein Paradies. //
Dort, wo der Reichtum der Erquickung des Herrn ist, /

17 betete ich den Herrn an um seines Lobpreises willen, /
18 Und sprach: Selig sind diese, o Herr, die gepflanzt sind in deinem Lande, //
und jene, die einen Raum haben in deinem Paradies. //
19 Und sie wachsen in dem Wachstum deiner Bäume /
und sind verwandelt aus der Finsternis in das Licht. //

20 Siehe, alle deine Arbeiter sind vortrefflich, /
indem sie gute Werke wirken; //
21 Und sie wenden sich ab von der Bosheit zu deiner Freundlichkeit /
und haben von sich abgewendet die Bitterkeit der Bäume. //
Als sie gepflanzt wurden in dein Land, /
22 ist alles wie ein Überrest von dir geworden. //

Und beständig erinnern deine vertrauten Knechte daran, /
23 daß ja viel Raum ist in deinem Paradies, //
Und gar nichts darinnen kraftlos, /
sondern alles voller Früchte ist. //

24 Lobpreis (sei) dir, o Gott,
Erquickung (sei) im Paradiese immerdar!
Halleluja.

Das Sondergut im Papyrus Bodmer

16a Ich schaute wohlgediehene und fruchtbeladene Bäume,
16b und freiwachsend war ihr Kranz.
Üppig waren ihre Zweige und es lachten ihre Früchte,
aus einem unsterblichen Lande ihre Wurzeln.
16c Und der Freudenstrom tränkte sie,
und im Umkreis des Landes ihres ewigen Lebens . . .

22a Gesegnet sind die Bediensteten (?) deiner Wasser . . .

Welcher Wortlaut ist als abgeleitet, welcher als ursprünglich zu beurteilen? Bei einem original griechischen Gedicht werden vier Erfordernisse erfüllt sein müssen: grammatikalische Richtigkeit, erkennbarer Sinn der Sätze, richtiger Stil des einzelnen Satzes und gehobener Stil des Ganzen.

Zunächst kann gesagt werden, daß die letzte Forderung in zureichender Weise erfüllt ist. Der Herausgeber des Papyrus, M. Testuz, hat mit Recht festgestellt, daß die Verse die Form freier Rhythmen haben. Insofern gliedern sie sich durchaus in die altkirchliche griechische Poesie ein, wie die Oden am Ende der Stromateis des Clemens von Alexandrien oder des Symposions des Methodius zeigen.

Wie aber steht es mit den anderen Forderungen? Da sie zusammenhängen, seien sie miteinander untersucht[22]. Dabei ist festzustellen, daß auf den ersten Blick manche Redewendungen als ungriechisch erscheinen, die sich bei genauer Nachprüfung als durchaus mögliches Griechisch erweisen; gerade wenn sie oft nur für die gehobene Sprache belegbar sind, kann ihre Anwendung bei einer hymnischen Ode als normal betrachtet werden. Von der Untersuchung auszuschließen ist auch die Stelle v. 22a (οἱ δρῶστες τῶν ὑδάτων σου), da der Wortlaut unverständlich ist und nur mit Hilfe einer Konjektur, die Ode 6 13 zugrunde legt, einen Sinn erhalten kann; Testuz vermutet δράσται »Betätiger«, vielleicht mit Recht, aber eine Konjektur kann nicht als Ausgangspunkt für weitere Folgerungen benutzt werden.

Es bleiben nur fünf Stellen übrig, deren Sprachgebrauch als ungriechisch zu bezeichnen ist. Im zweiten Stichos des v. 16a ist der Begriff στέφανος von Bäumen gebraucht; das aber ist im Griechischen nicht möglich. Im Syrischen dagegen ergibt das Äquivalent klīlā (vom Stamm kul »Gesamtheit«) den guten Sinn »Krone, Vollgestalt«. — Die griechische Konstruktion des zweiten Stichos im v. 16c ist als verfehlt zu beurteilen und läßt sich wohl nur als mißlungene Übersetzung eines syrischen Textes deuten, der geheißen haben mag: »Und ringsum lag das Land ihres Lebens in Ewigkeit«. — Ungriechisch ist auch der Parallelismus membrorum, der zwischen v. 19b und v. 20b besteht. Schwierig ist der innere Aufbau von v. 20a; ἀγαθάς ist auf μεταβολάς bezogen, müßte aber auf die Personen gehen: durch die μεταβολαί werden sie zu ἀγαθοί. Hinzu kommt, daß wohl μεταβολὴν ποιεῖσθαι gesagt werden kann, nicht aber μ. ποιεῖν. — Eine zum mindesten ungebräuchliche Wendung ist καὶ γίνεται τὰ πάντα ὡς θέλημά σου (v. 22). Nach dem Syrischen zu urteilen, liegt ein Mißverständnis des Übersetzers vor: šarkānā »was übriggeblieben ist, der Überrest«

[22] Für das Folgende habe ich der sachkundigen Beratung durch meinen Kollegen H. Krāmer manchen Hinweis zu verdanken.

(vgl. Jes 15 9) wurde als θέλημα aufgefaßt. — Für die Schlußdoxologie, wie sie im griechischen Texte steht (v. 24), ergibt sich kein Sinn. Im Syrischen dagegen ist »Erquickung« (būsāmā, Äquivalent von εὐφροσύνη, τέρψις, ἐντρύφημα, τρυφή) ein Nominativ und steht parallel zu »Preis«, was der Übersetzer nicht begriffen hat.

Zu diesem Tatbestand treten einige weitere Merkmale, die zum mindesten auf ein semitisch gefärbtes Griechisch hinweisen: Von einem Partikelgebrauch, der im Griechischen so reich ausgebildet ist, zeigt der Text keinerlei Spuren, und die obliquen Kasus von αὐτός sind stark gehäuft[23]. Die durchgängige Anreihung mit καί wird man dagegen als volkstümlichen Sprachgebrauch der hellenistischen Zeit betrachten können[24], ebenso die Verwendung des Perfektums κεκάθικεν, die hellenistisch belegt ist[25]. Dagegen ist die Voranstellung der Verbalbegriffe ein Anzeichen für semitisches Griechisch[26].

Die Analyse hat somit zu einem klaren Ergebnis geführt: Der griechische Text der 11. Ode, wie er sich in PapBodmer XI findet, steht an grammatikalischer Richtigkeit, Klarheit des Sinnes und Form des Stiles weit hinter dem syrischen Text zurück. Die Schlußfolgerung, daß der syrische Text die Vorlage des griechischen Textes ist, ist als gut begründete Hypothese zu betrachten.

4. Dieses Ergebnis bleibt freilich insofern hypothetisch, als es Schlußfolgerung allein aus dem dargelegten Tatbestande ist. Der Tatbestand ist zwar deutlich, aber er stellt nur eine einzige tragende Säule dar. Erst wenn es gelingt, mit Hilfe einer zweiten, davon unabhängigen Argumentationsreihe den gleichen Schluß zu ziehen, wird aus der begründeten Hypothese eine als wahrscheinlich zu bezeichnende Behauptung. Dabei ist es unerheblich, ob die neue Prüfung sich an der Ode 11 vollzieht oder sich anderen Oden zuwendet; angesichts der Einheitlichkeit der Odensammlung sind die Ergebnisse übertragbar.

Da wir von vier Oden, die syrisch erhalten sind, koptische Übersetzungen haben, können wir uns der Frage zuwenden, welche Vorlage für den koptischen Text[27] anzunehmen ist. Dieses Problem ist

[23] E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 1958[5], 484f. Als Gegenbeispiel kann das »Evangelium nach Thomas« angeführt werden, wo die Häufung der griechischen Partikel in der koptischen Übersetzung auf eine griechische Vorlage schließen läßt.

[24] E. Norden, ebd. II, 489, Anm. 3. A. Deissmann, Licht vom Osten, 1923[4], 105ff.

[25] E. Norden, ebd., Nachtrag 3.

[26] E. Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, 1929[2], 257. 365f. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, 18ff.

[27] Abdruck des koptischen Textes (mit der lateinischen Übersetzung von Schwartze-Petermann) bei Harris-Mingana I. Vorzuziehen ist die deutsche Übersetzung von C. Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften I, 2. Aufl. bearbeitet von W. Till (GCS 45 [13]), 1954 (Übersicht: 388).

m. W. bisher noch nicht behandelt worden, weil niemand es als Problem empfand.

Die Untersuchung von W. H. Worrell[28], die von der als selbstverständlich betrachteten Annahme eines griechischen Urtextes ausgeht, verzeichnet einige Beobachtungen, die hervorgehoben zu werden verdienen. Aus der Vergleichung der drei Formen, in denen die Pistis Sophia die Oden 6, 22 und 25 darbietet (gnostischer Targum, Übersetzung, gnostischer Kommentar), hat Worrell den Schluß gezogen, daß nur der Kommentar dem Verfasser der Pistis Sophia zuzuschreiben ist. Dieses Ergebnis ist einleuchtend und hält der Überprüfung stand. Sowohl die getreue Übersetzung als auch die gnostische Umschreibung sind das Werk einer anderen Hand und demnach zeitlich früher anzusetzen als die Niederschrift des Gesamtwerkes, in dem sie enthalten sind und für das ein Entstehungsdatum um 375 n. Chr. verteidigt werden kann[29]. Auch andere Ergebnisse Worrells sind anzuerkennen: Die koptische Übersetzung der Oden zeigt keinerlei bewußte Umbiegung des Sinnes, wird vielmehr ebenso behandelt wie die Psalmen Davids, nämlich als dogmatisch einwandfreie kirchliche Urkunde, die gerade in dieser genau festgehaltenen Gestalt als Beleg für die Richtigkeit der kurz vorher vorgebrachten gnostischen Auslegung benutzt wird. Diese Auslegung im gnostischen Sinne, der sog. Targum, wird für die Oden 5, 22 und 25 als Bußgebet der gefallenen Sophia rezitiert; dann kommt die Übersetzung der Ode und danach der breite Kommentar, der die volle Entfaltung der gnostischen Anschauung enthält. Bei dem Kreis, der hinter der Pistis Sophia stand, lag also die Überzeugung zugrunde, daß es sich bei den Oden um großkirchliche Erzeugnisse handele. Freilich werden wir die Voraussetzungen des hier erscheinenden Urteils über das, was »großkirchlich« ist, nicht ohne weiteres für die Großkirche selber als geltend beurteilen dürfen. Die Oden sind bald aus dem kirchlichen Gebrauch ausgeschieden worden; sie müssen also in einer Gemeinschaft gebraucht worden sein, die sich selber zwar als wahre Kirche betrachtet hat, deren Kirchlichkeit aber später gerade von der Gesamtkirche betritten worden ist[30].

---

[28] W. H. Worrell, The Odes of Solomon and the Pistis Sophia (JTS 13, 1912, 29—46).

[29] C. Schmidt — W. Till, Pistis Sophia, 1954², XVIII. Die griechische Vorlage ist als in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s entstanden zu denken (S. XXIV). Vgl. dazu C. Schmidt, Die Urschrift der Pistis Sophia (ZNW 24, 1925, 218—240).

[30] Die Erörterung dieses Problems gehört nicht mehr zu unserem Thema; es sei nur angemerkt, daß an die marcionitischen Anfänge des Christentums in Edessa gedacht werden kann (vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934, 27ff.). Das würde auf die Jahre vor 140 n. Chr. führen. Dann aber erscheinen die Zeilen 81—85 des muratorianischen Fragments in einem neuen Licht: »*arsinoi autem seu valentini vel mitiadis nihil in totum recipemus; qui etiam novum*

Für die Zwecke unserer Untersuchung scheidet Ode 1 aus, da für sie kein syrischer Text vorhanden ist. Dagegen kommen die übrigen Oden in Betracht, d. h. 5, 6, 22 und 25, und das Verhältnis des in ihnen gegebenen Textes zu dem syrischen Wortlaut ist zu untersuchen.

Als Übereinstimmung sind alle Fälle zu werten, wo im koptischen Text entweder eine freiere oder eine leicht verengte Fassung vorliegt; dieser Spielraum ist einer Übersetzung zuzubilligen, auch wenn in anderen koptischen Übersetzungstexten meist ein recht enger Anschluß an die Vorlage zu beobachten ist. Von Bedeutung sind erst die inhaltlichen Abweichungen.

In Ode 5 ist nun in v. 2 eine solche Abweichung festzustellen: m^{e}raimā »Höchster« ist mit pčois »Herr« wiedergegeben. Aber das kann auf einen Textfehler im Syrischen zurückgehen, da in der Ode an mehreren Stellen marjā »Herr (Gott)« vorkommt und vielleicht auch hier vorauszusetzen ist. Zum mindesten lag für einen Abschreiber die Möglichkeit des Verlesens sehr nahe. — In der 6. Ode handelt es sich um zwei inhaltliche Verschiedenheiten. In v. 9 steht keljānē da-bnai nāšā »die Hindernisse der Menschen«, während die koptische Version dafür »Dämme und gebaute Örter« hat. Offensichtlich ist keljānē durch »Dämme« übersetzt, was zwar frei, aber immerhin möglich ist, während die Übersetzung von da-bnai nāšā mit »und gebaute Örter« nicht von einer syrischen Textgrundlage ausgehen konnte, da in ihr niemals d^{e} als w^{e} verlesen werden konnte. Gerade diese Verlesung aber ist in einem Manuskript, das mit aramäischer Schrift geschrieben war, sehr naheliegend. Wird eine aramäisch geschriebene Vorlage vorausgesetzt, läßt sich auch für den Ausdruck da-bnai nāšā eine Form finden, die der Kopte gelesen haben mag: w^{e}binjān n^{e}sē »und einen hochragenden Bau«. — Versucht man mit der gleichen Methode die Abweichungen des Kopten in v. 10 zu verstehen, so ergibt sich auch hier eine im Aramäischen denkbare Textgrundlage: der Text, der in unseren syrischen Handschriften lautet w^{a}m^{e}lā kulmedem »und er erfüllte alles«, kann in aramäischer Schrift verlesen

---

psalmorum librum marcioni conscripserunt una cum basilide assianom catafrycum constitutorem« (E. Preuschen, Analecta II [SQS 8], 1910², 32f.); »(Schriften) des Arsinoërs, d. h. des Valentinus, und des Mitiades (?) erkennen wir in keiner Weise an; sie haben auch ein neues Psalmbuch für Marcion zusammengestellt, gemeinsam mit dem Kleinasiaten Basilides, dem Begründer der Montanisten«. Das unsichere Wort Mitiadis (oder Mitiadi) könnte vielleicht auf »Mattathias« (syr. Mattiṯā), vielleicht auch auf »Matthias« (vgl. die »Traditionen des Matthias«) zurückgehen. Hingewiesen sei auf den gewichtigen Aufsatz von F.-M. Braun, L'énigme des Odes de Salomon (Revue Thomiste 65, Toulouse-Paris 1957, 597—625) und die parallele Untersuchung von H.-M. Schenke, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis, 1959, deren These überzeugend begründet ist: »Die Oden Salomos sind die einzigen gnostischen Texte, in denen wir die Zentralgedanken des sog. Evangelium veritatis wiederfinden« (S. 26).

werden in w^{a}m^{e}lā kul majjā »und er hat erfüllt (durchdrungen) alles Wasser«.

Bei Ode 22 9 ist die Wahrscheinlichkeit offensichtlich, daß nicht aus einem griechischen, sondern aus einem semitischen Text übersetzt ist. Den Plural pagrē hat der Kopte als pagrā gelesen und dementsprechend mit ΟΥΣΩΜΑ übersetzt; eine griechische Vorlage hätte nie mißverstanden werden können, da in ihr der Singular σῶμα und der Plural σώματα klar zu unterscheiden gewesen wären. — Auch in v. 6 ist ein aramäisch geschriebener Text als Vorlage vorauszusetzen; im Syrischen, das als gleichlautend mit dem aramäischen Text anzunehmen ist, heißt es: š^{e}māḵ b^{e}rīḵ hwā lī »dein gepriesener Name war mir zu eigen«, während der Kopte offenbar k^{e}rīḵ »umgebend« gelesen hat. — In v. 11a hat der Kopte l^{e}ʿāl^{e}māḵ »deine (geschaffene) Welt« richtig gelesen, aber den hier nicht passenden Sinn aeternitas gewählt, indem er übersetzt: »deinen Aion«. Auf jeden Fall ist ersichtlich, daß er einen semitischen Text vor sich hatte. — Auch aus der Verlesung von kīpāḵ »dein Felsen« zu nūhrāḵ »dein Licht« (v. 12) ist eine aramäisch geschriebene Vorlage des Kopten leichter zu erschließen als irgendwelche andere Möglichkeit. — Ode 25 ist genau übersetzt und gibt keinen Anlaß zu Bemerkungen.

Man kann dieses Ergebnis nicht dadurch entkräften, daß man auf die zahlreichen griechischen Wörter des koptischen Textes hinweist und in ihnen den klaren Beweis für eine griechische Vorlage erblicken zu müssen meint[31]. Wäre dieses Argument richtig, dann gäbe es im Koptischen überhaupt nur Übersetzungen aus griechischen Vorlagen, und die Tatsache, daß in koptischen Manuskripten zahlreiche Apokryphen, die in griechischer Form nicht bekannt sind, Aufnahme gefunden haben und dadurch erhalten worden sind, wäre nicht erklärbar. Die koptische Sprache ist ihrem eigenen Wesen nach in starkem Maße mit griechischen Lehnwörtern ausgestattet; diese Eigenart hat darin ihre geschichtliche Wurzel, daß die Verwaltungssprache in Ägyphten seit Alexander d. Gr. das Griechische war und bis zum Jahre 699 n. Chr. geblieben ist[32]. Von hier aus sind griechische Lehnwörter in großer Zahl in die Umgangssprache eingedrungen und in erstaunlicher Weise an das einheimische Sprachempfinden angeglichen worden, so daß sie nicht mehr als Fremdwörter zu bezeichnen sind. Nur dann, wenn griechische Wörter stark überwiegen oder sonst nicht übliche griechische Ausdrücke gebraucht werden, wird man ohne

---

[31] So z. B. J. H. Bernard, The Odes of Solomon (JTS 12, 1911, 10) zu Ode 6 13: »'Blessed are the διάκονοι of that draught of His' — διάκονοι being the original word, as we see from its preservation in the commentary of Pistis Sophia«.

[32] Im Jahre 699 erließen die muslimischen Eroberer Ägyptens ein Edikt, daß die Verwaltungssprache arabisch zu sein habe; nur die Abstimmungen waren davon ausgenommen (V. Gardthausen, Griechische Paläographie II, 1913², 192).

weiteres das Vorliegen einer Übersetzung aus dem Griechischen als nächstliegende Möglichkeit vermuten dürfen. Ein solcher Fall liegt in der Pistis Sophia vor, nicht aber in der koptischen Übersetzung der Oden Salomos.

Innerhalb der Überlegungen, die zu diesem Schluß geführt haben, hatte die Annahme eine Rolle gespielt, bei der Lesung des vorauszusetzenden aramäischen Textes sei hin und wieder w^e und d^e verwechselt worden. Genau dieser Tatbestand nun findet sich unter den Textvarianten, die den Unterschied der beiden vorhandenen syrischen Manuskripte B und H ausmachen[33]. Zwar erweisen sich die Angaben, die F. C. Burkitt darüber gemacht hatte, als nicht ganz zuverlässig, da von den fünf Beispielen, die er bringt, drei auf Grund der Nachprüfung am Faksimile gestrichen werden müssen[34]. Zwei bleiben jedoch bestehen: 23 17 d^epukdānē (H) und w^epukdānē (B); 25 7 w^elā (H) und d^elā (B). Das zweite Beispiel wird zudem durch die koptische Übersetzung gestützt, da sie den Wortlaut d^elā voraussetzt. Der Tatbestand dieser Textvarianten darf als haltbare Begründung der These angesehen werden, daß das Manuskript, auf das sowohl H als auch B zurückzuführen sind, in aramäischem Schriftduktus gehalten war.

5. Diese Beobachtungen lassen die Annahme, daß die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden nicht griechisch, sondern semitisch ist, als begründet erscheinen. Dieser semitische Text scheint in der uns vorliegenden Textgestalt mindestens bei den Oden 5, 6, 22, 23 und 25 in feststellbarer Weise derart erhalten zu sein, daß sein Charakter als aramäisch zu bestimmen ist.

In Verbindung mit dem Ergebnis aus der Prüfung der Argumente Connollys und vor allem der Analyse des PapBodmer XI erlangt diese begründete Hypothese den Gewißheitsgrad der vollen Wahrscheinlichkeit. Ferner erweitert sich der Bereich, für den das Urteil gilt, um die Oden 8, 11, 12, 17, 26 und 28, so daß das gefundene Ergebnis angesichts des einheitlichen Charakters zum mindesten der Sammlung 3—28 auch für die nicht genannten Oden dieser Gruppe

---

[33] H ist das Manuskript der John Rylands Library cod. Syr. 9, dessen Faksimile Harris und Mingana im Textband ihrer Ausgabe vorgelegt haben; es gehört dem XVI. s. an. B ist aus dem Dēr Sûriānī des Wādī n-Naṭrûn in das Britische Museum gekommen, wo es die Nummer Add. 14538 erhalten hat, und stammt etwa aus dem X. s.; das Faksimile der ersten erhaltenen Seite, die mit Ode 17 7 beginnt, ist bei Harris-Mingana I vor dem Titelblatt zu finden.

[34] F. C. Burkitt, A New MS of the Odes of Solomon (JTS 13, 1912, 372—385). Der ergänzende Artikel von D. Willey, The Odes and Psalms of Solomon (JTS 14, 1913, 293—298) bringt ebenfalls keine endgültigen Feststellungen, da auch in ihm die Handschrift H nicht im Original oder Faksimile, sondern nur im Harris'schen Abdruck dem Vergleich zugrunde gelegt worden ist.

als gültig anzusehen ist. Daß freilich für die vorgetragene These die Evidenz des schlüssigen Beweises erreicht sei, wird niemand behaupten wollen; dazu ist die Basis der möglichen Argumentation zu schmal. Angesichts der Wahrscheinlichkeit aber, daß der uns vorliegende syrische Text die getreue Wiedergabe eines aramäisch geschriebenen Originals ist, verbietet der rein hypothetische Charakter der Behauptung einer griechischen Grundschrift jede weitere Benutzung dieser entgegenstehenden These zu Schlußfolgerungen in anderen Zusammenhängen. Als ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden ist ein Aramäisch anzunehmen, das dem edessenischen Syrisch nahesteht. Als Umwelt aber ist syrisch-griechisches Sprachgebiet zu vermuten[35], vielleicht sogar die Mitwirkung von griechisch sprechenden Personen bei der ersten schöpferischen Entstehung des Gedankengehaltes der einzelnen Oden.

(abgeschlossen am 28. 3. 1961)

ARBOR SCIENTIAE

Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum

Von Hans-Günter Leder, wiss. Assistent
(Greifswald, Salinenstraße 48[1])

Vor einigen Jahren hat sich Karl Heisig in dieser Zeitschrift mit der Frage nach der Herkunft der Vorstellung vom Paradiesapfel beschäftigt[1]. Er ist dabei zu folgenden Ergebnissen gelangt:

a) Wie aus einer Reihe von Belegen bei Dichtern des karolingischen Zeitalters (Milo, Audrad, Mico) deutlich hervorgeht, war die Vorstellung vom Paradiesapfel zu jener Zeit »bereits . . . wohlbekannt«[2].

b) Diese Vorstellung ist im Zuge der allgemeinen Übernahme heidnisch-antiken Mythengutes entstanden, das im poetischen Bereich jener Zeit bereits eine wichtige Rolle zu spielen begann. So verschmolz die antike Tradition von der Insel der Seligen am Atlas und von den dort von den Hesperiden bewachten goldenen Äpfeln mit der biblischen Paradiesvorstellung.

---

[35] Vgl. R. Abramowski, Der Christus der Salomooden (ZNW 35, 1936, S. 49). Dieser Aufsatz zählt m. E. zu den besten Arbeiten über die theologische Problematik der Oden.

[1] K. Heisig, Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesapfel? ZNW 44 (1952/53), S. 111—118.

[2] Heisig, op. cit., S. 116.

c) Entscheidenden Anstoß zur Ausbreitung der Tradition gab dann die Artus-Legende[3].

Gegen dieses Bild von der Entstehung der Apfelbaumtradition lassen sich zunächst scheinbar keine Einwände erheben. Es wird aber zu zeigen sein, daß HEISIG doch noch nicht bis zum eigentlichen Ursprung der Vorstellung vom Paradiesapfel vorgedrungen ist. Seine Erhebungen decken in gewisser Weise lediglich eine zweite Stufe der Traditionsgeschichte auf, ihrerseits nicht minder interessant als deren erste; aber jene liegt bereits um rund dreihundertfünfzig Jahre nach dem — wahrscheinlichen — Ursprung der Tradition und beleuchtet nicht eigentlich ihre Entstehung, sondern, wie deutlich werden wird, ihre Erweiterung und inhaltliche Auffüllung.

Die sich mit bemerkenswerter Zähigkeit am Leben erhaltende Vorstellung vom paradiesischen Apfelbaum gehört zu den mancherlei um die biblischen Erzählungen gerankten volkstümlichen Motiven. Sie erweist sich als eine von den z. T. legendären und auf uns vielfach geradezu absurd wirkenden Weiterbildungen, zu denen namentlich die biblische Paradiesgeschichte durch die von ihr offengelassenen Fragen immer wieder Anlaß gegeben hat[4].

Bekanntlich nennt die alttestamentliche Erzählung drei Bäume: den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2 9. 17 u. ö.), den Baum des Lebens (Gen 2 9 3 22) und — indirekt — den Feigenbaum (Gen 3 7). Der Baum der Erkenntnis wird nun aber weithin im Volksmund mit dem Apfelbaum identifiziert. Darüber hinaus spielt die Paradiesapfelvorstellung auch in der wissenschaftlichen Literatur verschiedener Bereiche eine gewisse Rolle. Dem steht die Tatsache gegenüber, daß das AT nichts von einem paradiesischen Apfelbaum sagt, vollends nicht im Zusammenhang von Gen 2 und 3. Es fehlt überhaupt jede Spur einer botanischen Spezifizierung der beiden erstgenannten Bäume[5].

Wo man der Vorstellung vom Paradiesapfel in der wissenschaftlichen Literatur begegnet, wird sie gemeinhin als bekannt vorausgesetzt. Die Frage ihrer Herkunft, die sich angesichts der genannten

---

[3] HEISIG, op. cit., S. 116f.

[4] Eine dieser Fragen, die symptomatisch für ein von naturwissenschaftlichem Denken herkommendes Mißverständnis des biblischen Kerygmas sein könnte, hat seinerzeit die bekannte Diskussion um den Nabel Adams hervorgerufen. Nachzulesen ist die Nabelanekdote bei J. KIRCHNER, Die Darstellung des ersten Menschenpaares in der bildenden Kunst von der ältesten Zeit bis auf unsere Tage, Stuttgart 1903, S. 18f.; leider ohne historische Daten.

[5] Die einzige Ausnahme, in der Paradieserzählung bildet eben der in Gen 3 7 vorausgesetzte Feigenbaum, der aber mit keinem der besonderen Paradiesbäume identisch ist. Eine derartige Beziehung hat erst die jüdische Exegese hergestellt. Siehe unten S. 162. 164ff.

Fakten ohne weiteres aufdrängt, scheint mit Ausnahme des bereits erwähnten Aufsatzes von K. Heisig kaum näher erörtert worden zu sein. Das hat begreiflicherweise zu einer ganzen Anzahl von unqualifizierten Behauptungen geführt. Auch das rechtfertigt eine eingehendere Beschäftigung mit der Apfelbaumtradition.

Ehe den sich hier ergebenden Fragen nach dem wirklichen Ursprung der Vorstellung, nach ihrem sachlichen Anlaß und nach dem Wert der in der mancherlei Literatur fixierten Meinungen nachgegangen wird, empfiehlt sich eine Zusammenstellung und Besprechung einiger von jenen problematischen Äußerungen aus der wissenschaftlichen Literatur verschiedener Forschungsgebiete. Auf dem Hintergrund dieser Zusammenstellung wird dann die eigentliche Klärung der Ursprungsfrage erfolgen.

I. Der Apfelbaum in der archäologischen Literatur[6]

Bei der Wichtigkeit der Paradieserzählung für die Entwicklung theologisch-anthropologischer Zentrallehren nimmt es nicht Wunder, daß sich die frühchristliche Kunst der mit ihr gegebenen Thematik gern annahm und sie darzustellen versuchte[7]. So gibt es unter den ersten Zeugnissen christlicher Kunst — auf den Fresken der Cömeterien, auf Sarkophagreliefs und anderen Kunstwerken — eine ganze Reihe von Darstellungen in den Zusammenhang von Gen 2 und 3 gehörender Szenen. Besonders der eigentliche Sündenfall wurde in der frühchristlichen Kunst zu gestalten versucht[8]. Interessant sind hier nun aber nicht in erster Linie die Darstellungen selbst[9] — natürlich sind sie ständig zu vergleichen —, sondern vor allem die Deutungsversuche innerhalb der archäologischen Literatur.

---

[6] Die vorzuführenden Belege bzw. Beispiele geben nur einen Ausschnitt aus der archäologischen Literatur und bieten daher keineswegs ein vollständiges, aber doch wohl ein für die Behandlung dieser Frage typisches Bild.

[7] Über die Motive für die Darstellung des Sündenfalles siehe bei J. Flemming, Die Ikonographie von Adam und Eva in der christlichen Kunst vom 3. bis zum 13. Jh, Diss. Jena 1953, S. 143ff. Adam und Eva »sind als Vertreter der sündigen, todgeweihten Menschheit die Ursymbole der christlichen Sepulkralkunst« (S. 144). Vgl. auch J. Kirchner, op. cit., S. 30.

[8] Dabei treten freilich Häufigkeitsdifferenzen auf: Speziell in den Katakomben und auf den Sarkophagen ist dieses Thema im Verhältnis weniger vertreten als andere Motive, wie z. B.: Der gute Hirte, Noah in der Arche, die Jonasgeschichte, Daniel in der Löwengrube usw. So schon A. Breymann, Adam und Eva in der Kunst des christlichen Altertums, Wolfenbüttel 1893, S. 11, und dann vor allem die ganze neuere, hier nicht aufzuführende Literatur. Über die Häufigkeit und Verbreitung der Sündenfalldarstellungen siehe L. Reygers, Art. »Adam und Eva«, Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte (RDK), Bd. I, Stuttgart 1937, Sp. 126ff.

[9] Zu den schwierigen Datierungsfragen, über die ich mir kein Urteil anmaße, siehe J. Flemming, op. cit., zu den einzelnen Darstellungen.

Man muß die entsprechenden Kunstwerke gesehen haben (mir waren sie freilich nur in der Wiedergabe der in Frage kommenden Bildbände zugänglich), um ermessen zu können, wie außerordentlich schwierig sich die Deutung von Einzelheiten gestaltet. Vornehmlich auch bei dem Bemühen um die botanische Identifizierung des Erkenntnisbaumes wird das deutlich. Um so überraschender — auch angesichts dessen, daß die meisten der im folgenden genannten Autoren die fraglichen Kunstwerke original gesehen haben dürften[10] — ist die Sicherheit, mit der der Erkenntnisbaum von den Interpreten auf einigen Darstellungen als Apfelbaum bzw. seine Frucht als Apfel bestimmt wird. So liest man beispielsweise bei WILPERT[11]: »Der Baum ist auf Fresken immer ein Apfelbaum.« Die gleiche oder eine ähnliche Auskunft über den Erkenntnisbaum auf den verschiedenen frühchristlichen Kunstwerken findet man bei FRIEDRICH[12], HEUSER[13], LISELOTTE STAUCH[14], STOMMEL[15] und anderen. Namentlich im Zusammenhang von Einzeldeutungen kann man diese Behauptung antreffen[16]. Sehr kraß wirkt sich das in dem schon genannten Artikel »Apfel« von L. STAUCH im RDK aus. Nachdem dort von einer Darstellung die Rede gewesen ist, auf der die Frucht als Feige erkennbar sein soll[17], heißt es: »Daneben wird sie aber auch schon von Anfang an[18] als Apfel gegeben, . . . was für alle späteren Zeiten beibehalten wird[19].« Wenige Zeilen später liest man in diesem leider sehr unzureichenden und fehlerhaften Artikel: »Die älteste erhaltene Darstellung des Sündenfalles[20] in der Katakombe von S. Gennaro, Neapel,

---

[10] Immerhin gibt es heute ja bereits viele Bildbände mit ausgezeichneten Photographien, die einen guten Eindruck von den Kunstwerken vermitteln und dem nicht mit den Originalen Vertrauten ein annähernd sachgemäßes Urteil ermöglichen.

[11] J. WILPERT, Römische Beiträge zur christlichen Archäologie, Zeitschr. f. kath. Theol. 1888, S. 159.

[12] FRIEDRICH, Die bildlichen Darstellungen des Adam und der Eva im christlichen Altertum, Wartburg 6 (1879), S. 69.

[13] HEUSER, Art. »Adam und Eva«, Realencyclopädie der christlichen Altertümer, hrsg. von F. X. KRAUS, Bd. I, Freiburg 1882, S. 16, Sp. 2.

[14] L. STAUCH, Art. »Apfel«, RDK, Bd. I, Sp. 748ff.

[15] E. STOMMEL, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik, Theophaneia X, Bonn 1954, S. 101.

[16] So z. B. bei KIRCHNER, op. cit., S. 29, über das Kubikulum der hl. Cäcilie in Rom.

[17] Es handelt sich dabei um die bei J. WILPERT, I sarcofagi cristiani antichi, Tavole, Vol. I, Roma 1929, Taf. 96, wiedergegebene Darstellung des Sündenfalles.

[18] Sic! Sperrung von mir.

[19] L. STAUCH, op. cit., Sp. 749.

[20] Ob es sich tatsächlich um die älteste erhaltene Sündenfalldarstellung handelt, ist durchaus nicht sicher. Vgl. J. FLEMMING, op. cit., S. 72: »Das Sündenfallbild von S. Gennaro . . . läßt sich der römischen Tradition nicht ohne weiteres einordnen . . .

Ende 2. Jh. — GARUCCI, Storia dell' arte cristiana, Tafel 96 — scheint den Apfel zu haben[21].«

Da es sich bei der Darstellung von San Gennaro um einen besonders problembelasteten Fall handelt und sich daran die Unzulässigkeit einer derartigen Behauptung am überzeugendsten nachweisen läßt, sei etwas ausführlicher darauf eingegangen. L. STAUCH verweist, wie zitiert, auf die Wiedergabe der Sündenfalldarstellung von San Gennaro bei GARUCCI. Angesichts der Tafel 96 bei GARUCCI überrascht ihre Deutung nun allerdings nicht im geringsten — ja, man könnte sich sogar fragen, warum sie derartig vorsichtig formuliert: »scheint den Apfel zu haben«. Vermutlich hatte aber auch L. STAUCH erkannt, daß GARUCCIS Zeichner seinen Sinn für klare Linien, den er überall dort beweist, wo die Originale solche kaum oder gar nicht bieten, auch in diesem Falle über die getreue Wiedergabe des Originals gestellt hat. So ist dann ihre vorsichtige Äußerung in der Tat noch nicht einmal vorsichtig genug. Ein Vergleich mit der dem Original mehr entsprechenden Wiedergabe der gleichen Szene bei HANS ACHELIS[22] zeigt nämlich ganz überzeugend, daß in der Zeichnung bei GARUCCI geradezu meisterhaft sämtliche Undeutlichkeiten des Originals beseitigt worden sind und man diesem eine jeden Zweifel ausschließende Linienführung gegeben hat. Bei GARUCCI sieht man ein ausgesprochenes Musterexemplar des »pomo d'Adamo«. Nach der Wiedergabe bei ACHELIS ist die Deutung dieses Zuges der Darstellung indessen mehr als schwierig, und seine Ausführungen dazu spiegeln diese Schwierigkeit denn auch sehr klar wider. Bei ihm sieht die Deutung so aus: »Eva hält mit der Linken den Blätterkranz, die Haltung des r. Armes ist nicht klar. Daß Eva in der erhobenen Rechten eine Frucht oder gar einen Apfel trug, ist wenig wahrscheinlich[23].« Bei GARUCCI hingegen ist Evas rechter Arm deutlich zur rechten Brust erhoben, und in ihrer Hand ruht der etwa dreiviertelhandgroße Apfel.

Man fragt sich im Blick auf diesen Sachverhalt mit Recht, wie eine derartige Diskrepanz möglich ist. J. FLEMMINGS Urteil, es handele sich hier um ein Mißverständnis des Zeichners[24], ist durchaus zu-

---

kann nicht festgestellt werden, ob sich in der Abweichung dieser Materie von der römischen eine besondere lokale Tradition ausspricht oder ob sie nur das Zeichen besonders früher Entstehung ist.« J. FLEMMING datiert die Darstellung in die Mitte des 3. Jh.s (S. 72, Anm. 4).

[21] L. STAUCH, op. cit., Sp. 749.

[22] H. ACHELIS, Die Katakomben von Neapel, Leipzig 1936, Taf. 8.

[23] ACHELIS, op. cit., Sp. 1 auf S. 56 (Sperrungen von mir).

[24] »Der Apfel, den sie (Eva) auf der Abbildung bei v. SYBEL (v. SYBEL, Christliche Antike, Bd. 1 u. 2, Marburg 1906 und 1909) und in anderen Publikationen vor die Brust hält, ist ein Mißverständnis des Zeichners.« J. FLEMMING, op. cit., S. 73. Sie deutet die Haltung des Armes als »Gebärde der Furcht«.

treffend, läßt aber die Frage nach der Ursache dieses Mißverständnisses offen. GARUCCIS Zeichner, wie v. SYBEL (vgl. Anm. 24) und trotz des einschränkenden »scheint« auch L. STAUCH, sowie alle anderen genannten und ungenannten Interpreten, die mit einem Apfelbaum rechnen, sind offenkundig der allgemein verbreiteten und bis in unsere Tage tradierten Vorstellung vom Baum der Erkenntnis als Apfelbaum zum Opfer gefallen. Ihr »Mißverständnis« beruht mithin allein auf der ungeprüften Übernahme dieser volkstümlichen Vorstellung, die sie anscheinend bedenkenlos in die fraglichen Kunstwerke hineininterpretiert haben. So wurde im Falle von San Gennaro aus der unklaren Haltung des rechten Armes und der rechten Hand die den Apfel zur Brust hebende Rechte Evas. Erst H. ACHELIS hat dieser Mißdeutung ein Ende gesetzt. Aber auch er ist über den Aufweis der Fragwürdigkeit solcher Deutung in diesem konkreten Falle nicht hinausgegangen. — Da also die Darstellung in San Gennaro auf die Frage nach der — möglichen (?) — Frucht nun einmal keine Antwort geben zu wollen scheint, ist es auf jeden Fall sachgemäßer, diese Unklarheit einzugestehen als zu völlig ungesicherten Behauptungen zu greifen. Zwar ist es nicht absolut ausgeschlossen, daß Eva eine Frucht in der Hand hält — wobei allerdings zu fragen wäre, inwieweit man in der frühchristlichen Kunst bereits ein Interesse daran hatte, über die Angabe des biblischen Textes von einer unbestimmten Frucht hinauszugehen, also diese Frucht botanisch zu spezifizieren? —, aber eine genauere Bestimmung läßt sich eben, will man redlich bleiben, einfach nicht geben.

L. STAUCHS Artikel bietet noch ein weiteres bemerkenswertes Beispiel für die Wirksamkeit der volkstümlichen Apfelvorstellung. Es heißt dort (Sp. 749): »Im Maul der Schlange, als Symbol des Sündenfalles, erscheint der Apfel schon an frühchristlichen Bronzelampen[25].« Auch diese Behauptung muß als sehr kühne Hypothese gelten. Und das in zweifacher Hinsicht. Erstens ist völlig unbegreiflich, auf welche Weise die wahrscheinlich als Greifenköpfe zu bestimmenden Vogelköpfe[26] in eine Beziehung zu Gen 2 und 3 gebracht werden können. Daß es sich bei ihnen um Schlangenköpfe handele, ist reine Phantasie und bedarf keiner besonderen Widerlegung. Zweitens ist nicht einzusehen, was die runden Früchte (?) in den Vogelschnäbeln gerade mit dem Apfel zu tun haben sollen. Außer der runden Form — hier liegt allem Anschein nach Stilisierung vor — haben sie nichts mit diesem gemein. Man wird also gut daran tun, auf derartige Belege zu verzichten[27]. Auch im Falle der frühchristlichen

[25] Unter Hinweis auf GARUCCI, Taf. 470, 3, 7, 8, 9.

[26] So GARUCCI selbst: Tom. VI, S. 106.

[27] J. FLEMMING scheint zu dem gleichen Schluß gekommen zu sein: Die Behandlung der fraglichen Bronzelampen sucht man bei ihr vergeblich. — GARUCCI

Bronzelampen hat die Phantasie bzw. die volkstümliche Vorstellung vom Paradiesapfel den Interpreten einen schlechten Streich gespielt.

Wesentlich besser würde es um die Deutung des Erkenntnisbaumes als Feigenbaum stehen, falls man eben ein Bestreben nach botanisch spezifizierter Darstellung oder wenigstens entsprechende Überlegungen der Künstler bei der Gestaltung der Kunstwerke annehmen dürfte. Für die mögliche Darstellung der Frucht als Feige würde vor allem die häufige Bezeugung der Feigenbaumtradition in der exegetischen Literatur des Judentums dieser Zeit sprechen (Midrasch) sowie ihr ganz charakteristisches Vorkommen in der pseudepigraphen jüdischen, nach ihrer Abstoßung durch das Judentum dann aber vom Christentum überlieferten Apocalypsis Moses. Nach anfänglichem Nebeneinander verschiedener Deutungen hatte sich gerade diese — auf der Identifizierung des Erkenntnisbaumes mit dem in der Paradieserzählung (Gen 3 7) erwähnten Feigenbaum beruhende — Anschauung in der jüdischen (wie in der christlichen?) Auslegung zunehmend durchgesetzt, so daß sie schon für die Frühzeit als die weithin geltende angesehen werden kann. Freilich sind für den christlichen Bereich zwei Einschränkungen festzuhalten: in der ausgesprochen frühen christlichen Literatur finden sich noch keine Belege; und: die Belege aus späterer Zeit zeigen eine offenkundig aus pflanzengeographischen Faktoren zu erklärende Häufigkeitsdifferenz zwischen östlicher und westlicher Überlieferung. Während die Feigenbaumtradition im Osten mehrfach bezeugt ist (siehe unten S. 169, Anm. 39), läßt sie sich im italischen und gallischen Bereich nur ganz vereinzelt belegen. Auf die daraus folgenden Fragen wird weiter unten einzugehen sein. Deutlich ist jedoch bereits jetzt, daß auch für die Darstellung der Frucht als Feige nicht ohne weiteres mit dem Hinweis auf die erwähnten literarischen Quellen auszukommen ist. Denn einmal wird die Feigenbaumtradition eben vornehmlich im Osten bezeugt, und zum anderen handelt es sich, wenn man von den späteren christlichen Belegen absieht, für die hier gefragte Zeit ausschließlich um jüdische Belege. Lediglich die Apc Moses könnte als Ausnahme angesehen werden. Denn einmal fand sie wohl schon ziemlich früh im Christentum Eingang[28] und wurde

erwähnt op. cit., S. 106 die Theorie, daß der Greifenkopf auf den Lampen auf die Schlange aus der »scene della caduta di Adamo« zu deuten sei, meint aber mit Recht, sie ablehnen zu müssen.

[28] Das beweisen auf jeden Fall das vor 200 n. Chr. entstandene Protevangelium des Jakobus (XIII) und die etwa um 230 entstandenen Thomasakten (32). Die beiden bezeichneten Stellen setzen ganz deutlich wesentliche Passagen aus der Apc Moses voraus. Einen genaueren Nachweis dafür gebe ich in meiner Dissertation »Die Auslegung der zentralen theologischen Aussagen der Paradieserzählung (Gen 2 4b—3 24) in der ältesten Literatur des Judentums und in der Alten Kirche«. Gleichfalls

dort tradiert, zum anderen ist sie jener Literatur zuzurechnen, die, im volkstümlichen Bereich entstanden[29], zwar auch den Theologen der Alten Kirche bekannt geworden ist[30], die aber trotz der offiziellen Verwerfung als häretische Literatur durch die Kirche[31] ihre Heim-

werde ich diese Stellen in einem in absehbarer Zeit erscheinenden Aufsatz »Zur Datierung der Apc Moses« behandeln.

[29] Über die Herkunft der apokalyptischen pseudepigraphen Literatur des Judentums besteht nach wie vor keine Einmütigkeit. Der These von J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II B, 2. Aufl., Berlin 1958, S. 106ff., es handele sich bei diesem Schrifttum weithin um die esoterische Überlieferung der Schriftgelehrten, vermag ich nicht zu folgen. Vgl. auch A. Oepke, Art. καλύπτω,, ThWB, Bd. III, S. 580, bei und mit Anm. 28 (ἀποκαλύπτω). Es ist zwar keineswegs zu bestreiten, daß in dieser Literatur sich esoterisch gebende Offenbarungen vermittelt werden. Aber man übersieht bei zu einseitiger Hervorhebung dessen die Tatsache, daß sich diese Schriften an die Frommen im Lande richten und deren brennende Fragen zu beantworten versuchen. Es sei hier nur auf das Buch Daniel und den IV. Esra hingewiesen. Mag man in diesen Schriften mit Hilfe der verschiedensten Sachprinzipien noch so viel Esoterik finden, der Charakter einer sich an weite Kreise richtenden geschichtstheologischen Predigt ist ihnen — und allen ähnlichen Schriften — nicht abzusprechen.

[30] Zahlreiche Belege für die Verbreitung der verschiedenen jüdischen, z. T. dann aber christlich bearbeiteten Schriften in der Alten Kirche sind bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl., Bd. III, Leipzig 1909, zusammengestellt.

[31] Die Geschichte dieser Literatur ist aus der Bedeutungsgeschichte des Begriffes »apokryph« abzulesen. Siehe dazu A. Oepke, Art. κρύπτω, ThWB, Bd. III, S. 987ff., vor allem S. 996ff. Einen instruktiven Überblick bietet auch W. Schneemelcher in: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 3. Aufl., Bd. I, Tübingen 1959, S. 1ff.

Speziell Adamschriften, wobei kaum auszumachen ist, um welche Schriften es sich dabei im einzelnen gehandelt hat (es gab dann auch sehr bald christliche Adamschriften), werden an folgenden Stellen altkirchlicher Literatur als zu verwerfende genannt:

Const. apost. VI, 16: »Auch in Beziehung auf das AT haben einige βιβλία ἀπόκρυφα des Moses und Enoch und Adam, des Isaias und David und der drei Patriarchen geschrieben, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά.« (F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Vol. I, Paderborn 1905, S. 339.) Die zitierte Stelle ist typisch für die bereits bei Origenes anklingende und dann von etwa 400 ab allgemein gültige Bedeutung von »apokryph« = »kirchlich und theologisch zu verwerfen«.

Decr. Gelasianum V, 6.2: »Liber, qui appellatur Paenitentia Adae — apocryphus.« Bemerkenswert ist die hier vorliegende Definition des Begriffes »apokryphe Schriften«: »Cetera quae ab hereticis sive scismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia.« (Zit. nach v. Dobschütz, Das Decr. Gel., TU 38,4, S. 12 u. S. 11.) An die Stelle der theologisch wertenden Begründung für die Verwerfung solcher Schriften — sie sind »verderblich und wahrheitsfeindlich« — ist hier also ausdrücklich die receptio durch die »catholica et apostolica Romana ecclesia« getreten. Sie beansprucht das Entscheidungsrecht über die Frage, ob »apokryph« oder »nicht apokryph«.

stätte im Volk gefunden hat. Damit wäre dann der methodisch legitime Ansatzpunkt für die Inanspruchnahme der Apc Moses bezüglich der — möglichen — Darstellung des Erkenntnisbaumes als Feigenbaum auf frühchristlichen Sündenfalldarstellungen erreicht. Denn bekanntlich arbeitet die archäologische Wissenschaft vorwiegend mit der Voraussetzung, daß sich auf den frühchristlichen Kunstwerken die volkstümliche Religiosität widerspiegele. Man könnte jedoch in diesem speziellen Falle erst dann wirklich argumentieren, wenn zuvor jene bereits berührte grundsätzliche Frage nach den Intentionen der Künstler bei der Darstellung des Erkenntnisbaumes geklärt wäre. Diese Frage kann hier aber nicht weiter erörtert werden, zumal sie den Fachleuten zur Klärung überlassen bleiben muß.

Der Ursprung der Feigenbaumtradition ist im Judentum zu suchen. Dabei vermitteln die Quellen sogar einen ungefähren Einblick in den Vorgang, der zur Ausbildung dieser Tradition geführt hat. Im biblischen Text steht zwischen den Angaben über den Genuß der Frucht und der Notiz von der Benutzung von Feigenblättern zur Herstellung der Schürze die das letztere eigentlich begründende Mitteilung der unmittelbar nach dem Genuß eintretenden ersten Folgen der Tat: »Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren« (Gen 3 7a, b; Luther). In der Nachgestaltung der Paradieserzählung im Jubiläenbuch ist der ganze Passus (Gen 3 6f) in je einen Bericht über Eva und über Adam aufgeteilt, wobei in dem ersteren eben jene Mitteilung ausgefallen ist. Dadurch sind der Genuß der Frucht und die Verwendung der Feigenblätter durch Eva zeitlich unmittelbar aneinandergerückt. Der entsprechende Passus hat folgenden Wortlaut: »Und das Weib sah den Baum, daß er lieblich sei und dem Auge gefalle, und daß seine Frucht gut zum Essen sei, und sie nahm davon und aß. Und sie bedeckte zuerst ihre Scham mit Feigenlaub[32] . . .« Erst der entsprechende Bericht über Adam zeigt dann,

---

»*Verzeichnis der 60 kanonischen Schriften*«: Auch hier wird ein Adam-Apokryphon genannt. Auch in späterer Zeit hielt man also eine Adamschrift für gefährlich. Abgedruckt ist das Verzeichnis bei Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, II, S. 289ff. Vgl. auch Hennecke (Schneemelcher), op. cit., S. 25f.

[32] Jubil 3 20. 21a (zit. nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. 2, Tübingen 1900, S. 45).
Die Angabe des biblischen Textes über die Herstellung von Schürzen aus Feigenblättern ist hier aus einem bestimmten kultgesetzlichen Interesse heraus spezifiziert. Die Protoplasten bedeckten ihre Scham mit Feigenblättern. Vgl. auch Jubil 3 30f. Auf diese Weise erscheinen die Protoplasten als Observanten der noachischen Gesetze. Siehe über diese Jubil 7 20ff. Das entspricht ganz und gar dem besonderen Interesse der Wiedergabe der Paradieserzählung im Jubiläenbuch an dem Aufweis der Erfüllung einer ganzen Reihe von kultischen Gesetzen durch die Protoplasten. Man fixiert hier gleichsam eine »Urgeschichte des kultischen Gesetzes«. Näheres dazu in meiner oben,

wenn man von dem Schlußsatz absieht, eine dem biblischen Text folgende Form: »... und sie gab dem Adam, und er aß, und seine Augen wurden geöffnet, und er sah, daß er nackt war. Und er nahm Feigenlaub und nähte (es) zusammen und machte sich einen Schurz und bedeckte seine Scham[33].«

Wichtig ist hier der erstzitierte Passus. Für einen unvoreingenommenen Leser konnte angesichts dieser Stelle sehr leicht der Eindruck von der Identität des Erkenntnisbaumes mit dem die Feigenblätter liefernden Baum entstehen. Eben dies dürfte geschehen sein. Der das Jubiläenbuch nachweislich kennende und benutzende Autor der Apc Moses[34] legt Eva in ihrer großen Sündenfallerzählung (Apc Moses 15—30) folgende Sätze in den Mund: »Ich aber suchte in meinem Bezirke[35] Blätter, um meine Scham zu verhüllen[36]; doch fand ich keine an den Bäumen des Paradieses. Denn sobald ich gegessen hatte, waren die Blätter von allen Bäumen meines Bezirks abgefallen, den Feigenbaum allein ausgenommen. Da nahm ich Blätter von ihm und machte mir (daraus) Gurte. Und gerade von diesem Baum hatte ich gegessen[37].«

Es dürfte wohl unbezweifelbar sein, daß der Ursprungsort der Feigenbaumtradition hier zu suchen und ihre Entstehung in der angedeuteten Weise zu denken ist.

Ergänzend seien nun noch zwei von vielen Belegen aus dem Midrasch angeführt, die ihrerseits wahrscheinlich Apc Moses 20. 21 voraussetzen und deren Aussage in typisch rabbinischer Manier interpretieren. R. Nechemja (um 150) hat zu Gen 3 geäußert: »Ein Feigenbaum war es, denn wodurch sie sich ins Verderben gebracht hatten, dadurch wurden sie wiederhergestellt, wie es heißt Gen 3 7: Sie nähten Feigenblätter zusammen.« Der gleiche Grundgedanke liegt in der ausgeschmückteren Erklärung R. Joses (um 150) vor: »Feigen waren es, das lehrt der Zusammenhang. Gleich einem Königssohn, der mit einer von den Sklavinnen Unzucht trieb. Als der König es hörte, verstieß er ihn und entfernte ihn aus dem Palast. Da ging er an den Türen der Sklavinnen umher, aber sie nahmen ihn nicht auf;

S. 162, Anm. 28, genannten Dissertation, in dem Abschnitt über die Auslegung der Paradieserzählung im Jubiläenbuch.

[33] Jubil 3 21 b. 22 (Kautzsch, 2, S. 45).

[34] Eine ganze Reihe von Belegen dafür habe ich in meiner Dissertation gegeben.

[35] »... in meinem Bezirke ...«: nach Apc Moses 15 war das Paradies in je einen alles Männliche und einen alles Weibliche beherbergenden Bezirk aufgeteilt.

[36] Da der biblische Text diese nähere Angabe über den Zweck der Feigenblätterschürze nicht enthält (vgl. Anm. 32), kann sie nur aus dem Jubiläenbuch stammen. Auch diese Stelle beweist also die Bekanntschaft des Autors der Apc Moses mit dem Jubiläenbuch.

[37] Apc Moses 20. 21 (Kautzsch, 2, S. 522).

aber jene, die mit ihm Unzucht getrieben hatte, öffnete ihre Türen und nahm ihn auf. Ebenso als der erste Mensch von jenem Baume aß, verstieß ihn Gott und entfernte ihn aus dem Gan Eden, und er ging bei allen Bäumen umher, aber sie nahmen ihn nicht auf; . . . aber der Feigenbaum, von dessen Früchten er gegessen hatte, öffnete seine Türen und nahm ihn auf; das meint Gen 3 7: Sie nähten Feigenblätter zusammen[38].«

Aus dem Judentum dürfte die Feigenbaumtradition dann auch in die christliche Auslegung eingedrungen sein. Allerdings hat sich diese, wie bereits bemerkt, anscheinend erst in späterer Zeit Gedanken über die botanische Bestimmung des Erkenntnisbaumes gemacht. Das ist durchaus verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß exegetisch und theologisch von einer derartigen Bestimmung praktisch nichts abhing, eine solche Auslegung mithin mehr oder weniger zufällig oder aber gar nicht in die altkirchlichen Kommentare gelangte[39].

---

[38] Beide Stellen zitiert nach STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV, München 1928, S. 1125. Dort — Register: Baum der Erkenntnis — weitere Belege.
Gewisse Unstimmigkeiten zwischen der Auslegung R. Joses und dem biblischen Text erklären sich aus dem bewußten Bemühen um exakte Analogisierung beider Erzählungen.

[39] Das nahezu zufällige Auftreten solcher Auslegungen zeigen die Belege für die Feigenbaumtradition bei einigen griechischen Auslegern. (Vgl. auch unten S. 173, Anm. 71). Die fraglichen Stellen machen deutlich, daß es bei der Feigenbaumtradition keineswegs um im strengen Sinne theologische Gedanken geht. Entscheidend ist nach Theodoret von Cyrus, Quaest. in Gen 2 28 (PG 80, 125 B C), daß die ἁμαρτήματα von der gegebenen ἐντολή her ihre Beurteilung empfangen, nicht aber von der Bestimmung des Erkenntnisbaumes bzw. seiner Frucht. (Die gleiche Passage wird in wörtlicher Übereinstimmung mit der Auslegung Theodorets bei MIGNE, PG 66, 640 B C als von Theodor von Mopsuestia stammendes Fragment zu Gen 3 8 ausgegeben. Es handelt sich dabei aber um ein Stück aus der Catena Nicephori monachi, das dort irrtümlicherweise Theodor von Mopsuestia zugeschrieben worden ist. Verfasser ist eindeutig Theodoret von Cyrus.)

Isidor von Pelusium, der sich für die Feigenbaumtradition ausdrücklich auf eine vorangehende Überlieferung beruft (siehe dazu unten S. 173, bei und mit Anm. 70), verwendet sie im Grunde dann nur deshalb, weil er damit in gewisser Weise einen heilsgeschichtlichen Beleg für das Diktum Jesu über den Feigenbaum (Mc 11 14) in die Hand bekommt und dieses damit zu erklären vermag. (Isidor von Pelusium, Epistolae, liber I, 51 »Theopompo Tribuno«; PG 78, 213 C.)

Gennadius von Konstantinopel, In Gen Fragm. 3 8 (PG 85, 1637 C) kommt, inwieweit aus eigenen Beobachtungen ist schwer zu entscheiden, anscheinend allein auf Grund exegetischer Erwägungen zu der Auffassung, περὶ τοῦ ξύλου τῆς συκῆς πεποιῆσθαι πρὸς αὐτοὺς (scil. Adam und Eva) ὁ θεὸς τὸ παράγγελμα.

Für alle diese Ausleger ist die Feigenbaumtradition also nicht ihrem Wesen nach wichtig. Dennoch vertreten sie sie mit Bestimmtheit. Daß derartige Auslegungen

Da also die Feigenbaumtradition — wenn auch nicht im ausgesprochen christlichen Bereich — relativ frühzeitig verbreitet war, könnte man unter Absehen von der oben gestellten grundsätzlichen Frage und unter Berücksichtigung der für die Apc Moses geltenden überlieferungsgeschichtlichen Voraussetzungen der Behauptung L. Stauchs, die Frucht auf der bei Wilpert, Sarcofagi, Taf. 96, wiedergegebenen Sündenfalldarstellung sei eine Feige, etwas mehr Glauben schenken als entsprechenden Aussagen über den Apfel. Aber auch in diesem Falle ist letzten Endes eben aus der Darstellung allein keine absolute Sicherheit zu gewinnen[40] und auch mit Hilfe des literarischen Belegs aus der Apc Moses über den Grad der Vermutung nicht hinauszugelangen.

Daß sonst in solchen Fällen vielfach der Blick in das altkirchliche Schrifttum aller Gattungen, namentlich aber in die die volkstümliche Religiosität spiegelnde Literatur weiterführt, ist erwiesen. Diese Vergewisserung wird von den Archäologen seit je mit Erfolg praktiziert, wofür entsprechende Publikationen ein lebendiges Zeugnis ablegen[41]. Für die Paradieserzählung sei hier beispielsweise auf die Arbeit von Luise Troje, Adam und Zoe, hingewiesen[42]. Zwar ist sie im einzelnen, wie J. Flemming gezeigt hat, anfechtbar[43]. Jedoch dürfte Wesentliches richtig gesehen sein. Erst mit Hilfe der von L. Troje herangezogenen pseudepigraphen Literatur ist die von ihr untersuchte Sündenfalldarstellung von El Bagâuat in ihrer Eigenart zu erfassen.

Bei der Bestimmung der Frucht des Erkenntnisbaumes auf frühchristlichen Sündenfalldarstellungen — wobei eben nochmals gefragt werden muß, ob ihre Schöpfer eine derartige Bestimmung überhaupt erwogen haben[44] — ist diese Vergewisserung in der altkirchlichen Literatur offenkundig unterblieben: in keiner der herangezogenen

---

u. U. gar nicht in die eigentlich exegetisch-theologische Literatur gelangten, zeigt das Fehlen der Apfelbaumtradition in den entsprechenden Werken der lateinischen Schriftausleger und Theologen. Vgl. auch unten S. 181ff. Ihr Fehlen in der griechischen Literatur hat andere Gründe und kann hier nicht als Argument in Anspruch genommen werden. Dazu unten S. 184ff.

[40] Die längliche Form der Frucht, die für eine Feige zu sprechen scheint, könnte auch durch die Lage im Maul der Schlange bedingt sein (?). Siehe aber Wilpert, op. cit., Testo, Vol. II, S. 227: »In tre scene ha un fico in bocca«; unter Hinweis auf die Tafeln IV, 3; LXXXXVI und CCVI, 3.

[41] Speziell für die Paradieserzählung fehlt allerdings bis heute eine die altkirchlichen Auslegungen berücksichtigende archäologische Arbeit.

[42] SBH, Abhandlung 17, 1916.

[43] J. Flemming, op. cit., S. II und S. 116.

[44] Ob sich diese Frage an Hand der Darstellungen wirklich entscheiden läßt, erscheint unsicher. Doch haben hier die Archäologen das letzte Wort.

Veröffentlichungen habe ich auch nur den geringsten Verweis auf irgendeine Bezeugung oder Nicht-Bezeugung der Apfelbaumvorstellung in jenem Schrifttum gefunden. Das hätte seine methodische Berechtigung, wenn man zuvor die grundsätzliche Frage nach der Bestimmbarkeit des Erkenntnisbaumes im bereits aufgewiesenen Sinne verneint hätte. Wie bereits festgestellt, ist das aber nicht der Fall. Ja, die oben genannten Interpreten haben sich jene Frage anscheinend nicht einmal gestellt, rechnen sie doch ohne weiteres mit einer botanisch spezifizierten Darstellung (Apfel).

Da nun die Apfelbaumvorstellung literarisch anscheinend erst vom 5. Jh. ab zu belegen ist[45] und die verschiedenen frühchristlichen Sündenfalldarstellungen selbst einen annähernd sicheren Schluß auf den Apfelbaum nicht zulassen[46], verliert die Vermutung, es könne auf irgendeiner jener frühen Darstellungen der Apfelbaum gemeint sein, auch von hieraus an Wahrscheinlichkeit. Das ist um so stärker hervorzuheben, als auch die neueste die bildlichen Darstellungen der Paradieserzählung behandelnde Arbeit von J. Flemming über die in der vorangehenden Literatur nahezu ausnahmslos so beliebte Deutung des Erkenntnisbaumes als Apfelbaum keine Klarheit geschaffen hat[47].

II. Der Apfelbaum in der exegetischen Literatur

In den Genesis-Kommentaren der letzten hundertfünfzig Jahre ist die Frage nach den Traditionen über die botanische Beschaffenheit des Erkenntnisbaumes — allem Anschein nach angesichts der volkstümlichen Apfelbaumvorstellung — in einigen Fällen gestellt worden. Auch hier ergibt sich nun ein dem Befund in der archäologischen Literatur sehr ähnliches Bild. Das sei wiederum an einigen Beispielen verdeutlicht.

Im Jahre 1838 schrieb Friedrich Tuch in seinem Genesis-Kommentar: »Daß der Baum der Erkenntnis ein Apfelbaum gewesen sei, verdanken wir den Lateinern. Die Griechen verstehen den Feigenbaum, die Rabbinen den Weinstock[48].« Der Mangel dieser beiden

[45] Siehe unten S. 176ff.

[46] Vgl. für die Fresken A. Breymann, op. cit., S. 30 — eine der wenigen Ausnahmen: »Die ... Frage, ob er ein Apfel- oder ein Feigenbaum gewesen, lassen die Fresken offen.« — Breymanns Auskunft zeigt also, daß man gelegentlich doch wenigstens bis in die Nähe der Frage nach der Bestimmbarkeit des Erkenntnisbaumes gelangt ist.

[47] Erwähnt wird der Apfel bei J. Flemming im Zusammenhang ihrer Ausführungen über den Adelfia-Sarkophag (op. cit., S. 36), über den Lateran-Sarkophag 152 (Nebenseite) (ebenda), über die Wiener Genesis (S. 91) und über San Gennaro (vgl. oben S. 160, Anm. 24). Trotz dieses mehrfach gegebenen Anlasses fehlt jedoch ein näheres Eingehen auf das Apfelproblem.

[48] F. Tuch, Kommentar über die Genesis, Halle 1838, S. 86.

Sätze besteht zunächst darin, daß sie ohne Beleg sind. Das erklärt sich aber sehr rasch, wenn man die Behauptungen TUCHS auf ihre Richtigkeit überprüft. So ist die Aufteilung: Griechen — Feigenbaum; Rabbinen — Weinstock in dieser Form unrichtig. Die Tradition vom Feigenbaum findet sich allem Anschein nach bei den Griechen erst sehr spät[49]. Richtig wäre lediglich, daß sie sich in dieser Zeit, wenn man die jüdische Literatur ausklammert, nahezu ausschließlich im griechisch-sprachigen Bereich der Alten Kirche nachweisen läßt. Da sie jedoch, wie festgestellt, bereits um die Mitte des 2. Jh.s bei den Rabbinen weit verbreitet war — die Belegstelle aus der pseudepigraphen Apc Moses führt sogar in die zweite Hälfte des 1. Jh.s zurück[50] —, kann sie nicht auf die Griechen beschränkt und darf die Weinstocktradition nicht als Spezifikum der rabbinischen Auslegung angesehen werden. Vielmehr stellt die Feigenbaumtradition trotz ihres nichtrabbinischen Ursprunges[50a] die eigentlich rabbinische Auslegung dar, während die Weinstocktradition in einigen einen essenischen oder in der Tendenz verwandten Einfluß verratenden, pseudepigraphen Schriften beheimatet ist.

Die Weinstocktradition findet sich in der Apc Abrahams[51], im äthiopischen Henochbuch, dort aber nur in sehr zweifelhafter Form[52] sowie in der Apc Baruchs[53]. Da sowohl die Apc Abrahams

[49] Siehe dazu unten S. 173, Anm. 71; vgl. oben S. 166, Anm. 39.

[50] Genaueres über die Datierung der Apc Moses in dem oben S. 163, Anm. 28 angekündigten Aufsatz.

[50a] Nicht ausgeschlossen ist freilich, daß die Rabbinen auch unabhängig von Apc Moses 20.21 zur Identifizierung von Erkenntnisbaum u. Feigenbaum gelangt sind.

[51] Apc Abrahams 23 5:

»Sie (Adam und Eva) standen beide unter einem Baume Edens, und dieses Baumes Frucht glich einer Weintraube ...«

23 6: »Die Traube hielten sie in ihrer Hand, und beide aßen sie, wobei sie sich umarmten, wie ich sah« (zit. nach P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 32).

[52] I Hen 32 4:

»Dieser Baum gleicht, dem Wuchs nach, einer Fichte; sein Laub ähnelt dem des Johannisbrotbaums; seine Frucht ist wie die Weintraube sehr gut ...« (RIESSLER, S. 374).

Ob man diese Stelle für die Weinstocktradition beanspruchen darf, ist außerordentlich unsicher. Auffällig ist die der Beurteilung des Weines, also der Frucht des Erkenntnisbaumes, in der Apc Abrahams und namentlich in der Apc Baruchs vollkommen widersprechende positive Wertung: wie die Weintraube sehr gut. (Zur Wertung des Weines in den beiden genannten Apokalypsen siehe unten S. 171.) Diese positive Wertung scheint aber dem Kontext zu entsprechen, in dem auch der Sündenfall selbst zumindest nicht gerade negativ beurteilt wird.

Das Paradies wird »Garten der Gerechtigkeit« genannt (32 3), der Baum der Erkenntnis heißt »Baum der Weisheit« (32 3. 6), Adam und Eva haben durch den Genuß seiner Frucht »Weisheit« erlangt (32 6). Daß man es hier mit einer ungewöhnlichen

als auch die Apc Baruchs essenischen Einfluß aufweisen[54] und nach bisheriger Auffassung verschiedener Autoren die Essener den Weingenuß abgelehnt haben sollen, könnte die Vermutung essenischer Herkunft dieser Tradition durchaus naheliegen. Freilich ist bis heute eben keine Einmütigkeit über die tatsächliche Einstellung der Essener zum Wein erzielt, ganz abgesehen davon, daß ja das gesamte Essenerproblem umstrittener denn je zuvor ist. Deutlich ist jedoch auf jeden Fall, daß die Qumransekte kaum für die Ablehnung des Weines in Anspruch genommen werden kann, denn aus den Angaben der »Gesetzesrolle« § 34 und der »Ordnung der Gemeinde« II, 17ff.[55] geht hervor, daß bei den gemeinsamen Mahlzeiten »Most« = »Wein«[56] getrunken wurde. Da auch einige andere Sekten für die Ablehnung

---

Deutung des Sündenfalles zu tun hat, ist unbezweifelbar. Ich habe bereits in meiner Dissertation die Frage gestellt, ob es sich dabei um eine vorgnostische Deutung des Falles handelt und habe dort diese Frage — freilich mit einer Reihe von Vorbehalten — mit ja beantworten zu dürfen geglaubt. Tatsache ist, daß für das gnostische Verständnis des Sündenfalles die Erkenntniserlangung = Erlangung der Gnosis bedeutet und demzufolge dem Menschen, dem Gnostiker, nützt. Daß es von der Erlangung der »Weisheit« wahrscheinlich kein großer Schritt bis zur Erlangung der »Gnosis« war (die Gnostiker konnten hierbei übrigens an das γινώσκειν der Septuaginta bei Gen 3 5. 7. 22 anknüpfen!), ist deutlich. Sehr wahrscheinlich wird auch diese Stelle aus dem I Hen als Beleg dafür gelten können, »that the evolution of Jewish and Christian Gnosticism was also an internal process«. (Bo Reicke, Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls, New Testament Studies I (1954/55), S. 141.) Mehr kann dazu in diesem Rahmen nicht gesagt werden.

[53] Apc Bar 4 8:

»... Der Engel sprach: Das ist der Weinstock, den der Engel Sammael gepflanzt, worüber Gott, der Herr, so zornig ward. Und er verfluchte ihn und sein Gewächs, verbot dem Adam deshalb, dran zu rühren. Darum verführte ihn der Teufel aus Neid durch seinen Weinstock.« (Riessler S. 43).

An diesen Passus schließt sich dann von 4 9-15 eine christliche Interpolation. — Mit 4 16 beginnt eine Paränese, die sich offenkundig auf 4 8 stützt: Die Folgen des Weingenusses sind bei Adam und den jetzigen Menschen gleich: Wer Wein trinkt, begeht Sünden und entfernt sich von der Herrlichkeit Gottes. Freilich heißt es einschränkend, daß diese Folgen bei übermäßigem Genuß des Weines einträten. Vgl. zu 4 16f. auch unten S. 171.

[54] Für die Apc Abrahams kann das wohl als gesichert gelten. Siehe G. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, Evang. Theologie 14 (1954), S. 481, bei und mit Anm. 14.

[55] »Gesetzesrolle« § 34: H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, I, Berlin 1953, S. 96. »Ordnung der Gemeinde«, II, 17ff.: H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer II, Berlin 1958, S. 285.

[56] Siehe zu dieser Gleichung M. Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, München 1958, S. 318, namentlich aber K. G. Kuhn, Das Abendmahl und das Gemeindemahl in Qumran, Evang. Theologie 10 (1950/51), S. 508—527.

des Weines in Frage kommen[57], von der Entscheidung dieser Frage hier praktisch aber nichts abhängt, kann die letzte Herkunft der Weinstocktradition in diesem Zusammenhang ungeklärt bleiben. Unbestreitbar ist jedoch, daß der Weingenuß in der Apc Abrahams und in der Apc Baruchs abgelehnt oder wenigstens doch sehr negativ beurteilt wird (Verbindung von Sündenfall und Wein). Die deutlichste Sprache redet Apc Bar 4 16 f. Dort heißt es u. a.: Der übermäßige Genuß des Weines stelle eine Sünde dar »noch schlimmer als die Sünde Adams«[58]. Und weiter: »Nichts Gutes kommt von ihm. Denn die den Wein im Übermaße trinken, begehen folgendes«, worauf dann ein ganzer Lasterkatalog angeführt wird[59]. Daß die Weinstocktradition dann auch bei den Rabbinen gelegentlich bezeugt wird[60], soll nicht bestritten werden. Als Spezifikum rabbinischer Auffassung kann sie jedoch nicht gelten.

Nachweislich wird also Tuchs Aufteilung der verschiedenen Traditionen auf Juden (Rabbinen) und Griechen trotz eines gewissen — freilich sehr beschränkten — Wahrheitsanspruches den Fakten nicht gerecht.

Gilt das auch, um nun wieder zur Sache zurückzulenken, für seine Herleitung der Apfelbaumtradition von den Lateinern? In diesem Falle hat Tuch eine richtige Auskunft erteilt. (Siehe unten S. 176ff.). Woher er sie bezogen hat, bleibt jedoch sein Geheimnis. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß man über einen Zeitraum von fast hundertzwanzig Jahren diese ungesicherte Behauptung — daß sie richtig ist, könnte man auf Grund des Dargelegten für einen glücklichen Zufall zu halten versucht sein — immer wieder ungeprüft übernommen hat. So zitiert August Dillmann in seinem Genesiskommentar fünfzig Jahre später mit aller Selbstverständlichkeit Tuchs Auffassung[61]. Und wiederum fünfzig Jahre später behandelt Liselotte Stauch in dem bereits mehrfach herangezogenen Artikel im RDK die gleiche Frage, wobei deutlich ist, daß sie auf die exegetische Literatur zurückgegriffen hat. »Die Genesis«, so liest man,

---

[57] Vgl. etwa Epiphanius, haeres. 45, 1, eine Stelle, die sich sachlich mit Apc Bar 4 8 zu berühren scheint. Beiderorts gilt der Weinstock als Teufelswerk.

[58] Apc Bar 4 16 (Riessler, S. 45).

[59] Apc Bar 4 17 (ebenda).

[60] Siehe bei Strack-Billerbeck, Bd. IV, S. 1217 (Register: Baum der Erkenntnis). Einen gewissen Zusammenhang mit der Beurteilung des Weines in der Apc Bar scheint eine Auslegung R. Asis (um 300) zu Gen 3 17 vorauszusetzen. Danach wurde die Erde bestraft, weil sie den Wein hervorgebracht hatte, der den Anlaß zum Sündenfall gab. (Strack-Billerbeck, Bd. III, S. 609.)

[61] A. Dillmann, Die Genesis, 5. Aufl., Leipzig 1886, S. 73.

»nennt den Apfel noch nicht bei der Erzählung des Sündenfalles[62], sondern spricht nur von der Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen, und der frühchristlichen Kirche galt zunächst die Feige als diese Frucht[63]. Sei es nun in einem Anklang an die antiken Paradiesesäpfel[64] oder durch das lateinische Wortspiel ‚malum' = Apfel; ‚malum' = das Böse, der Apfel wurde dem Christentum zur unheilbringenden Frucht im Paradiese und damit zum Symbol der Sünde[65].« Hier ist die These vom Ursprung der Apfelbaumtradition in der lateinischen Kirche also noch spezifiziert. Doch trifft keine der beiden Vermutungen über den Ursprung wirklich zu[66]. Das gilt auch für G. v. Rad, der sich freilich auf die Wortspiel-Theorie beschränkt: »Die Überlieferung vom Apfelbaum ist erst christlich-lateinisch und mag durch die Assoziation ‚malus'-‚malum', veranlaßt sein[67].«

Was trotz einer gewissen Annäherung an den wahren Sachverhalt bei den vorgeführten Beispielen zu bemängeln bleibt, ist neben einigen offenkundigen Irrtümern das Fehlen jeglicher Belege. Diese Kritik wird durch die exegetische Geringfügigkeit derartiger Auslegungen nicht wesentlich eingeschränkt. — Fragt man sich nun nach der Ursache dieser Praxis in der exegetischen Literatur, so dürfte auch hierfür darauf zu verweisen sein, daß Volkstümlichkeit und Verbreitung der Apfelbaumtradition sowie ihr Alter anscheinend jeden Zweifel an den unbelegten Behauptungen in der vorangehenden Literatur unterdrückten. Es ist kennzeichnend für die Situation, daß man in einem wissenschaftlichen Nachschlagewerk ausdrücklich darauf hinweisen mußte, daß die Apfelbaumtradition außerbiblisch ist (siehe oben bei und mit Anm. 62)!

III. Der Apfelbaum in sonstiger Literatur[68]

Arnold Breymann, der sonst sehr vorsichtig in der Behandlung der Apfelbaumtradition zu Werke gegangen ist und sich in dieser

---

[62] Der betonte Satz, daß die Genesis noch nicht vom Apfel spreche, könnte darauf hindeuten, daß die Verf. sich der gegenteiligen Meinung gegenübergesehen hat. (Sperrung von mir.)

[63] Auch hierfür fehlt ein Beleg. Der Satz muß in dieser Form gleichfalls mit einem Fragezeichen versehen werden. Vgl. oben S. 162ff. sowie unten S. 173f., Anm. 71.

[64] Hier werden Heisigs das 8. und 9. Jh. betreffende Ergebnisse in der Form der Vermutung vorweggenommen.

[65] L. Stauch, op. cit., Sp. 749. Die Theorie vom Wortspiel auch bei Kirchner, op. cit., S. 17.

[66] Siehe unten S. 181ff.

[67] G. v. Rad, Das erste Buch Mose, ATD, Berlin o. J. (1955), S. 73.

[68] Auch hierbei handelt es sich lediglich um einzelne Beispiele. Daß die Apfelbaumvorstellung in der belletristischen Literatur eine große Rolle spielt, braucht hier nur am Rande und ohne Einzelbelege vermerkt zu werden.

Frage von der übrigen archäologischen Literatur wohltuend unterscheidet, hat diese Klippe doch an einem Punkt nicht ohne Schaden umgehen können. Man wird von ihm darüber belehrt, daß Isidor von Pelusium die Diskussion um die Frage Apfel- oder Feigenbaum inauguriert habe: »Die alte seit Isidorus Pelusiota oft verhandelte Frage, ob er ein Apfel- oder ein Feigenbaum gewesen, lassen die Fresken offen[69].« Zwar bietet er keinen direkten Beleg, aber doch einen Hinweis auf MOLANUS, »De historia sacrarum imaginum et picturarum« (vgl. unten Anm. 71), von dem er diese Weisheit offenbar übernommen haben will. Die Nachprüfung zeitigt das erstaunliche Ergebnis, daß bei MOLANUS nur drei Zeugen genannt werden — die Formulierung »oft verhandelt« wird dadurch, sofern sie die altkirchliche Zeit meint, bereits sehr eingeschränkt — und daß diese drei überdies lediglich als Zeugen für die Feigenbaumtradition gelten können (!). Von einem Entweder — Oder wissen sie nichts (siehe unten S. 174, Anm. 71). So wundert man sich nicht, daß BREYMANN auf Belege verzichtet hat. Für das, was er aus MOLANUS (wie eigentlich?) herausgelesen hat, konnte er keine geben; er hat sich offenkundig auch nicht anderweitig um diese Problematik bemüht, sondern sich lediglich auf den von ihm wohl vollkommen mißverstandenen MOLANUS berufen.

Wie bereits angedeutet, kennt Isidor von Pelusium, ein sehr brieffreudiger und vielseitiger, aber nicht eben bedeutender Theologe des 5. Jh.s, die Fragestellung Apfel- oder Feigenbaum nicht. »Von einigen alten Weisen haben wir erfahren«, schreibt Isidor, »daß der Baum der Übertretung derjenige ist, von dem die Übertreter Blätter zur Bedeckung (ihrer Blöße) benutzten«[70], also, darf man fortfahren, der Feigenbaum. Bemerkenswert ist, daß der ägyptische Mönch hier eine Tradition voraussetzt, die allem Anschein nach den besprochenen jüdischen Auslegungen sehr ähnlich ist. Er selber benutzt sie, wie bereits festgestellt, zur Erklärung von Mc 11 14. — Wo und wann nun Diskussionen um die Frage Apfel- oder Feigenbaum erfolgten, behält BREYMANN für sich. Er begnügt sich mit der Behauptung, daß es sie gegeben habe, einer Behauptung, deren sachlicher Hintergrund völlig unerfindlich bleibt. Denn was auf Grund der Aussagen bei MOLANUS[71] als sehr wahrscheinlich angesehen werden konnte,

---

[69] BREYMANN, op. cit., S. 30; vgl. oben S. 168, Anm. 46.

[70] Isidor von Pelusium, Epistolae, liber I, 51 (PG 78, 213 C); vgl. oben S. 166, Anm. 39.

[71] Der in derartigen Fragen offenbar ausgezeichnet informierte JOANNES MOLANUS, »De historia sacrarum imaginum et picturarum«, ed. PAQUOT, Lovanum 1771, S.90 (über ihn siehe den Art. »Molanus« im Lexikon f. Theol. u. Kirche, 1. Aufl., Bd. VII, Sp. 259) weiß darüber, wie bereits bemerkt, lediglich zu sagen, daß die Feigenbaum-

findet bei eigenem Quellenstudium (sich in Sachen »Apfelbaumtradition« auf Angaben in der Sekundärliteratur zu verlassen, scheint ausgesprochen leichtsinnig zu sein) seine Bestätigung: soweit die Quellen darüber Aufschluß geben, hat es in der griechischen Kirche dieser Zeit eine derartige Diskussion nicht gegeben[72].

Zum Abschluß dieser Zusammenstellung noch ein ähnliches Beispiel aus dem Bereich etymologischer Forschung. In Friedrich Kluges Etymologischem Wörterbuch[73] ist unter dem Begriff »Adamsapfel« Folgendes zu lesen: »Jede Erhabenheit des menschlichen Körpers heißt hebräisch tappuach ‚Apfel', somit ist auch der hervorstehende Schildknorpel des Mannes ein tappuach haadam. Umdeutung hierzu ist der Volksglaube, dieser Knorpel sei ein Stück des verbotenen Apfels im Paradies, der auf romanischem Boden im 15. Jh. bezeugt wird. Daher die Namen morsus et pomum Adami«[74]. Bedauerlicherweise gibt Kluge keinen Hinweis auf eine Bezeugung des Begriffes »tappuach haadam«. Seine Ausführungen erwecken jedoch den Eindruck, als gebe es ältere Belege dafür. Indessen versagen sowohl das AT als auch die rabbinische Literatur als Zeugen für den »tappuach

---

tradition von Isidor von Pelusium (vgl. Anm. 70), Gennadius von Konstantinopel (siehe oben S. 166, Anm. 39) und Theodoret von Cyrus (oben S. 166, Anm. 39) geboten werde. Für die ihm nicht unbekannte Apfelbaumtradition bietet er keine Belege. — Alle diese Zeugen führen in das 5. Jh. Demnach scheint die Feigenbaumtradition literarisch erst im 5. Jh. im griechischen Bereich bekannt geworden zu sein. Von einer Diskussion Apfel- oder Feigenbaum ist in den Quellen keine Rede.

In Gallien kennt der Priester Evagrius, der Verf. der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, die Feigenbaumtradition (Alterc. II, 4; CSEL 45, S. 31). Anscheinend hat er sie aus der jüdischen Literatur kennengelernt. Auch dieser Beleg führt ins 5. Jh. Andere frühere Belege sind mir weder für den Osten noch für den Westen bekannt. — Außerdem wird man sich auf die Angaben bei Molanus verlassen dürfen. Für ihn gilt der Satz F. J. Dölgers, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens I, Jahrb. f. Ant. u. Christentum 1 (1958), S. 5, der über die Lektüre eines aus dem Anfang des 17. Jh.s stammenden Werkes bemerkt: »Ich staunte . . ., was die Alten alles schon wußten, und wunderte mich, wieviel die Nachfahren davon vergaßen.« Molanus hat anscheinend gerade solche Traditionen auf das gründlichste verfolgt und alle — für ihn erreichbaren — Belege in der Väterliteratur aufgespürt und notiert. Ein Musterbeispiel dafür ist das 11. Kap. seines IV. Buches, in dem er die Tradition vom Adamsgrab auf Golgatha (in der christlichen Kunst: Adams Schädel unter dem Kreuz) behandelt hat.

[72] Die entsprechende Literatur kennt auch die Apfelbaumtradition als solche, wie sich zeigen wird, begreiflicherweise nicht.

[73] F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 11. Aufl., bearb. von A. Götze, Berlin/Leipzig 1934, S. 5/6; vgl. auch 17. Aufl., bearb. von W. Mitzka, Berlin 1957, S. 7.

[74] Ähnlich im Großen Brockhaus, 15. Aufl., Leipzig 1928, Bd. I, S. 97 »Adamsapfel«, aber ohne Verweis auf den „tappuach haadam".

haadam«. Das AT kennt zwar den tappuach[75], aber eben nicht den tappuach haadam. In der rabbinischen Literatur ist sogar vom tappuach in Beziehung auf Adam die Rede. Aber die fraglichen Stellen meinen weder das gesuchte anatomische noch das entsprechende botanische Exemplar. Tappuach ist hier auf עקב (Ferse) bezogen und bedeutet demgemäß »Rundung der Ferse des ersten Menschen«[76]. Somit scheint es in der älteren jüdischen Literatur tatsächlich keinen Beleg für die von KLUGE/GÖTZE vorausgesetzte Bezeichnung zu geben. Und wenn man sich auf die Auskunft I. Löws verlassen kann, existiert auch aus jüngerer Zeit kein jüdischer Beleg für diesen Begriff[77]. Somit muß hinter die Ausführungen bei KLUGE/GÖTZE ein Fragezeichen gesetzt werden.

Zugleich ist damit die Möglichkeit der Herleitung der Apfelbaumtradition aus dem Judentum so gut wie sicher ausgeschlossen[78]. Es

---

[75] Cant 2 5 7 9 Prov 25 11 (LXX) in der Bedeutung »Apfel«; Cant 2 3 8 5 Joel 1 12 »Apfelbaum«.

[76] Vgl. M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic literature, London/New York 1903, S. 1685 »tappuach«; weitere Belegstellen bei I. Löw, Die Flora der Juden, Bd. III, Wien/Leipzig 1924, S. 213 f.

[77] I. Löw, op. cit., Bd. III, S. 232: ». . . heißt deutsch auch der Ethrog Adamsapfel, ein Ausdruck, der aus der Agada stammt, aber bei Juden nicht vorzukommen scheint«. Vgl. Bd. IV, Wien 1934, S. 405: »Der Apfel als Paradiesesfrucht, d. h. als Liebessymbol, stammt nicht aus jüdischen Kreisen . . . ist erst viel später in jüdisch-kabbalistische Kreise gedrungen.« — Unter Agada versteht Löw grundsätzlich »die das Schriftwort umrankende Dichtung des jüdischen Geistes« (IV, 350). Er spricht darüber hinaus aber auch von Agada« in nichtjüdischen Kreisen« (IV, 354), also z. B. von »christlicher Agada« (355). An der zitierten Stelle scheint »Agada« mithin in diesem weiteren Sinne gemeint zu sein.

[78] Am Rande sei vermerkt, daß das Targum zu Cant 2 5 und 7 9 die Annahme vertritt, der Apfelbaum habe zu den Paradiesbäumen gehört; 2 5: כתפוחי גנתא דעדן; ähnlich bei 7 9. Freilich fehlt die Identifizierung mit dem Erkenntnisbaum der Paradieserzählung (!). Da die Hagiographen-Targume nach dem Urteil NESTLES (VOLCK/NESTLE, in RE, 3. Aufl., Bd. 3, S. 110) »z. T. recht späte Kunstprodukte« darstellen und das Cant.-Targum als »eine Lobrede auf das jüdische Volk mit albernen Anachronismen« angesehen werden muß, also offenbar weder alt noch besonders wertvoll zu sein scheint, verlieren diese beiden Stellen erheblich an Bedeutung.

Über das Alter des Targums siehe auch J. HAMBURGER, Realencyclopädie für Bibel und Talmud, Abt. II, Strelitz 1883, S. 1175 ff. Es hat zwar ein älteres (jerusalemitisches) Targum zu Cant. existiert (S. 1175, bei und mit Anm. 9); während jedoch bei einigen anderen Hagiographen-Targumen Spuren der Umarbeitung der älteren Targume in den erhaltenen nachweisbar sind, scheint das beim Cant-Targum nicht der Fall zu sein. So wird man für die Anschauung vom Paradiesapfelbaum im Cant-Targum kein allzu hohes Alter annehmen dürfen. Da überdies, wie bereits bemerkt, die Identifizierung mit dem Erkenntnisbaum fehlt, sind die genannten Stellen lediglich Beweise dafür, daß der Apfel später auch in der jüdischen Literatur ein größeres Ansehen genoß.

ist vielmehr wahrscheinlich, daß in mittelalterlicher Zeit auch das Judentum mit der Paradiesapfelvorstellung bekannt geworden ist. Wie und auf Grund welcher Voraussetzungen das geschehen sein könnte, ist hier nicht zu erörtern.

IV. Der Ursprung der Apfelbaumtradition

a) Ihre literarische Bezeugung

Wie bereits verschiedentlich anklang, stammt die Apfelbaumtradition in der Tat aus der lateinischen Kirche, und zwar aus dem Anfang des 5. Jh.s. Das erste literarische Zeugnis begegnet im sog. »Heptateuchos«, einer dichterischen Paraphrase biblischer Stoffe des etwa am Anfang des 5. Jh.s in Gallien oder Oberitalien[79] lebenden Dichters Cyprianus Gallicus[80]. Zu seiner allgemeinen Charakteristik und zu seiner Bedeutung sei kurz folgendes angeführt: »Der Heptateuchdichter weist sehr enge Beziehungen zur Antike auf. Sehr genaue Kenntnis der lateinischen Literatur bis zu seiner Zeit verraten die zahlreichen Entlehnungen aus verschiedenen lateinischen Dichtern. ... Vergil ist sein bevorzugtes Vorbild ... Nachwirkung des Heptateuchs findet sich bei Cl. Marius Victor, der die Genesis gelesen hat,

---

Zur Geltung des Apfelbaumes im Judentum siehe I. Löw, Flora, Bd. III, S. 212ff.; in der christlichen Kunst L. Stauch, RDK, Bd. I, Sp. 748ff. (kritisch zu lesen) und in der Antike überhaupt Zenker (Stemplinger), Art. »Apfel«, Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, Sp. 493ff.

Bemerkenswert ist die Auslegung Rabbi Abbas aus Akko (um 300), der zu Gen 3 6 erklärt, der Baum der Erkenntnis sei ein Ethrog (Citrus medica macrocarpa) gewesen. Siehe bei W. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer, Bd. III, Straßburg 1899, S. 526: »Von diesem ... Gesetzeslehrer ist nur ein Agadasatz erhalten. Aus den Worten: ‚daß der Baum gut sei zum Essen' (Gen 3 6) schließt er, der Baum der Erkenntnis sei der Citrus (Ethrog) gewesen, denn nur bei diesem Baume sei das Holz, der Baum selbst, ebenso eßbar wie die Frucht.« Im jüdischen Kulturkreis ist später dann oftmals auch die Bezeichnung »Apfel« und schließlich »Paradiesapfel« für den Ethrog eingetreten (Löw, op. cit., Bd. III, S. 232f.). Aber auch dies eben nur in späterer Zeit!

[79] Die Heimat Cyprians ist umstritten. Siehe dazu L. Krestan, Art. »Cyprianus III«, Reallexikon f. Ant. u. Christentum, Bd. III, Sp. 477f. Die Mehrzahl der Forscher neigt jedoch zu gallischen These. Vgl. auch A. Stutzenberger, Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprian, Diss. München 1903, S. 47.

[80] Eine exakte Bestimmung der Lebenszeit scheint nicht möglich zu sein; jedoch herrscht im wesentlichen Übereinstimmung bezüglich dieser Datierung. Siehe dazu Krestan, op. cit., Sp. 477ff.
In der Migneschen Ausgabe (PL 2, 1097ff.) sind Teile der Genesis aus dem Heptateuch Cyprians, darunter auch die die Apfelbaumtradition enthaltenden Partien, als pseudotertullianisch aufgeführt. Das hat zu einer entsprechenden Angabe über die erste Bezeugung der Apfelbaumtradition bei L. Ginzberg, The legends of the Jews, Bd. V, Philadelphia 1909, S. 97 und dem ihm folgenden Löw, op. cit., Bd. IV, S. 405, geführt.

ebenso bei Hilarius, Alcimus Avitus[81], ferner vereinzelt auch bei Augustinus, Hieronymus, Symmachus, Boethius, Arator«[82] u. a. Diese wenigen Sätze zeigen, daß Cyprianus Gallicus eine durchaus angesehene und einflußreiche Gestalt der lateinischen Dichtergenerationen des 5. Jh.s gewesen sein muß. — In seinem »Heptateuchos« hat er u. a. auch die Paradieserzählung dichterisch nachgestaltet. Das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen 2 16 f.), wird von ihm wie folgt wiedergegeben:

»Ne trepidate simul licitos praecerpere fructus, quos nemus intonsum ramo frondente creauit[83], solliciti, ne forte malum noxale[84] legatis, quod uiret ex gemino discreta ad munia suco[85].«

Weiter heißt es dann (zu Gen 3 1 ff.; die Schlange zum Weibe):

Dic mihi, cur metuas felicia germina mali? numquid poma deus non omnia nata sacrauit[86].«

Zu Gen 3 11:

»tum dominus: quis poma dedit noxalia uobis?«

Zu Gen 3 13: die Schlange wird von Eva beschuldigt:

»haec mihi prae cunctis narravit dulcia pomis[87].«

Hier ist der Baum der Erkenntnis also offenkundig ein Apfelbaum (»malum«).

Die Frage, ob Cyprianus als geistiger Urheber dieser Vorstellung anzusprechen ist, scheint zunächst schwer beantwortbar zu sein. Ein Blick auf die Eigenart der Heptateuchdichtung Cyprians kann hier jedoch weiterführen. W. Hass weist auf S. 9 seiner Untersuchung

---

[81] Avitus ist der zweite Zeuge für die Apfelbaumtradition. Siehe unten S. 179.

[82] Krestan, op. cit., Sp. 480.

[83] Sowohl das »ne trepidate« als auch den Terminus »ramo frondente« hat R. Peiper, CSEL 23, S. 276, bei Vergil nachgewiesen. Vermutlich hat Cyprian hier sein Vorbild bewußt nachgeahmt. — Für die an sich nicht abwegige Vermutung, daß Cyprian den Anstoß zur Gestaltung der Apfelbaumtradition eventuell auch aus Vergil empfangen haben könnte (Hesperiden-Tradition?), ergeben sich faktisch keine Anhaltspunkte. Zwar setzt Vergil die Hesperiden-Tradition an einer Stelle seiner Schriften voraus (Ecloge VI; P. Vergili Maronis Opera I, Bucolia et Georgica, ed. O. Ribbeck, Leipzig 1894, S. 33), aber weder diese Stelle selbst noch der in Frage kommende Passus bei Cyprian erwecken einen derartigen Eindruck.

[84] Die sonst seltene, von Cyprian jedoch bevorzugt verwendete Form »noxalis« statt des üblichen »noxius« stammt nach Stutzenberger, op. cit., S. 9 f., aus der Sprache der Rechtswissenschaft.

[85] Cyprianus Gall., Hept. I, 66 ff. (CSEL 23, S. 3 f.); vgl. auch Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel, Bd. 2, Genesis, hrsg. von B. Fischer, Freiburg 1951—54, S. 46 zu Gen 2 16 und S. 48 zu Gen 2 17.

[86] Cyprianus Gall., Hept. I, 77 f. (CSEL 23, S. 4); Vetus Latina, S. 57.

[87] Cyprianus Gall., Hept. I, 97 (CSEL 23, S. 5); Vet. Lat., S. 65; und Hept. I, 106 (CSEL 23, S. 5); Vet. Lat., S. 66.

gegen einige Behauptungen H. Brewers[88] darauf hin, daß im Heptateuch ein Streben nach volkstümlicher Gestaltung und Verwendung legendärer Stoffe nicht zum Ausdruck komme[89]. Das sei u. a. eben auch daraus zu ersehen, daß sich außer dem »sagenhaften Bericht, die Stammeltern seien anfänglich blind gewesen und hätten erst nach Genuß der verbotenen Frucht das Augenlicht erlangt«[90], keine weiteren derartigen Traditionen bei Cyprian fänden. Obwohl Hass dabei die Apfelbaumtradition übersehen hat (zu ihrer Beheimatung im volkstümlichen Bereich siehe das folgende und unten S. 184), dürfte seine Behauptung den Tatsachen entsprechen. Cyprian hat sich trotz der freien poetischen Gestaltung in der Sache eng an das AT gehalten. Muß man daraus folgern, er habe die Apfelbaumtradition selber geschaffen? Dem widerspricht anscheinend doch die Verwendung der Tradition von den blinden Protoplasten. Sie stammt unbezweifelbar aus dem volkstümlichen Bereich sowie aus häretischen Kreisen und ist Cyprian entweder unmittelbar von dorther oder aber aus der antihäretischen Literatur — etwa aus Philastrius (?) (vgl. Anm. 90) — bekannt geworden. Da nun beide Traditionen im gleichen Zusammenhang stehen, liegt der Schluß auf ähnliche Herkunft der Apfelbaumtradition durchaus nahe. Freilich ist damit nicht gesagt, daß sie häretisch gewesen sein muß — wie ja auch die Tradition von den blinden Protoplasten eben nicht ausschließlich auf im strengen Sinne häretische Kreise beschränkt war (siehe Augustin; Anm. 90). Zu diesen Überlegungen fügt sich der Charakter der zitierten Stellen. Sie zeigen kein Bemühen um Erläuterung der Apfelbaumvorstellung, scheinen sie mithin als bekannt vorauszusetzen. Das würde außerordentlich gut zu der später genauer zu begründenden Herleitung der Vorstellung aus dem volkstümlichen Bereich passen. Mit anderen Worten: Wäre Cyprian ihr Schöpfer, so hätte er sicher nicht auf eine dem Geist des Dichters entsprechende (vielleicht die Hesperiden-Tradition verwendende?) Begründung verzichtet. Da sie fehlt, muß er wohl als Urheber der Apfelbaumtradition ausscheiden.

---

[88] H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Cena Cypriani, Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, S. 92 ff.

[89] W. Hass, Studien zum Heptateuchdichter Cyprian, Diss. Berlin 1912, S. 9.

[90] Diese Tradition findet sich auch bei Philastrius, haeres. 116 (CSEL 38, S. 81), der sie als häretisch kennzeichnet: »Sunt quidam heretici qui patrem nostrum Adam et Euam matrem nostram aestimant caecos ante fuisse quam gustarent de arbore . . .«.

Auch der an diesem Punkt möglicherweise von Philastrius abhängige (?) Augustin kennt sie und erklärt, sie sei dem imperitum vulgus eigen: De civ. Dei XIV, 17 (CSEL 40, 2, S. 39). Paulinus v. Nola, Ep. XXX, 4 (CSEL 29, S. 264) ist mit ihr ebenfalls vertraut. Sie geht fraglos auf ein sklavisch wörtliches Verständnis von Gen 3 7 zurück: «Da wurden ihre Augen aufgetan.«

Vor der Erörterung der noch offenbleibenden Fragen muß nun auch der zweite Zeuge der Apfelbaumtradition, Bischof Alcimus Ecdicius Avitus von Vienne (um 500), zu Worte kommen. In seinen »Libelli de spiritalis historiae gestis« (so der Titel der Schrift nach ALTANER, Patrologie[91]) widmet er der Paradieserzählung große Aufmerksamkeit. Nach einer ausführlichen dichterischen Paraphrase des Verbots von Gen 2 16f. und nach nicht minder ausführlicher Behandlung der Gestalt der Schlange, des Eva zu verführen trachtenden Satans, schildert Avitus den Vorgang der Verführung wie folgt:

> »Ille (der Satan) ut vicino victam discrimine sensit, atque iterum nomen memorans arcemque deorum, unum de cunctis lethali ex arbore malum detrahit, et suavi pulchrum perfundit odore[92], conciliat speciem, nutantique insuper offert. Nec spernit miserum mulier male credula munus. Sed capiens manibus pomum lethale retractat. Naribus interdum labiisque patentibus ultro jungit, et ignorans ludit de morte futura[93].«

Auch in dieser meisterhaften Nacherzählung des Sündenfalles ist also die Apfelbaumtradition verwendet, und zwar wiederum mit einer gewissen Selbstverständlichkeit.

Es erhebt sich hier jedoch sofort die Frage nach einem möglichen Abhängigkeitsverhältnis des Avitus vom gallischen Cyprian. Hinweise auf ein derartiges Verhältnis sind außerordentlich knapp gesät. Außer der — wahrscheinlich aber auf den biblischen Text zurückgehenden — Parallelität der Grundgedanken am Anfang der Paraphrase von Gen 2 16f. bei Avitus und Cyprian: alle anderen Früchte sollen die Protoplasten genießen; den »licitos fructus« Cyprians entsprechen bei Avitus »concessas fruges«[94], könnten allenfalls folgende Termini eine Abhängigkeit des Vienner Bischofs von Cyprian verraten: das bei beiden vorkommende »germina« bzw. »germine«[95] sowie die dem »malum noxale« Cyprians sehr ähnlich klingende Wendung »pomum lethale«. Es ist indessen mehr als gewagt, auf solchen sehr unsicheren Faktoren die These einer Abhängigkeit aufzubauen. Freilich muß man berücksichtigen, daß im poetischen Bereich Indizien für Abhängigkeitsverhältnisse sehr viel schwerer feststellbar sind als anderenorts. Welcher Dichter, sofern er etwas auf seine Kunst hielt, hätte — gerade in der Formulierung — Plagiator sein wollen? Das Bemühen um eigene Gestaltung und eigene Ausdrucksformen mußte

[91] Bei MIGNE (PL 59, S. 323ff.) lautet ihr Titel: »Poematum de mosaicae historiae gestis.«

[92] Dieses Motiv erinnert an die Apc Moses 19 fixierte Tradition, daß die Schlange die Frucht vor der Verführung mit dem Gift der Begierde versehen habe.

[93] Avitus, Libelli, lib. II (PL 59, 334 A).

[94] Avitus, Libelli, lib. I (PL 59, 330 B).

[95] Ebenda.

ihm trotz der Anlehnung an wirklich große Vorbilder (siehe das Verhältnis Cyprians zu Vergil) vornehmstes Anliegen sein. Da es aber Zeugnisse für die Bekanntschaft des Avitus mit dem Heptateuch Cyprians an anderen Stellen seiner Schrift gibt (vgl. oben S. 177, bei Anm. 81), kann mit aller gebotenen Vorsicht vielleicht doch auch hier davon gesprochen werden. Freilich läßt sich annähernd Sicheres eben nicht sagen. Unbezweifelbar ist aber, daß auch Avitus von Vienne die Apfelbaumtradition kennt.

Gibt es nun noch weitere Zeugen für die Apfelbaumtradition? Diese Frage wäre zu bejahen, wenn sich nachweisen ließe, daß der Begriff »pomum« bereits im 5. Jh. die spezielle Bedeutung »Apfel« angenommen hatte. In diesem Falle könnten mit einiger Wahrscheinlichkeit auch Prudentius, Cl. Marius Victor und Kommodian für die Apfelbaumtradition in Anspruch genommen werden. Sie alle kennen bzw. verwenden im Zusammenhang von Paraphrasen über die Paradieserzählung den fraglichen Begriff[96]. So verlockend es erscheint, »pomum« hier als Bezeichnung einer bestimmten Frucht, also eben des Apfels zu fassen, so sind doch die Gegenargumente derartig durchschlagend, daß man jene Auffassung ohne Vergewaltigung der Tatsachen nicht vertreten könnte. Wenn ich recht sehe, ist bisher kein Beleg für eine derartig frühe Spezialisierung der Bedeutung von »pomum« vorhanden[97]. Weiter ist zu beachten, daß auch der Sprachgebrauch an den oben zitierten Stellen aus dem Heptateuch Cyprians und den Libelli des Avitus einer solchen Auffassung klar widerspricht. Aus dem dort vorliegenden Nebeneinander von »pomum« und »malum« geht eindeutig hervor, daß jene Dichter »pomum« als allgemeinen Begriff für »Frucht« verstanden haben. Sie folgen demnach dem durchweg für diese Zeit belegten Sprachgebrauch. Das gleiche Bild ergibt sich, um hier noch einen weiteren Beleg anzuführen, im achten Buch von Augustins »Libri de Genesi«. Der Kirchenvater spricht dort von »fructus vel pomum«[98], wobei auch der Kontext noch bestätigt, daß »pomum« keine spezielle Bedeutung haben kann.

---

[96] Prudentius, Liber Cathemerinon III, 106ff. (CSEL 61, S. 17): »‚Haec tibi nunc famulentur', ait, ‚usibus omnia dedo tuis, sed tamen aspera mortifero stipite carpere poma ueto, qui medio uiret in nemore'.« Cl. Marius Victor, Alethias libri tres I, 227ff. (CSEL 16, S. 372): ». . . illic quaeque suis diues stat fructibus arbor pomaque succiduis pelluntur mitia pomis, . . .«; vgl. auch Aleth. I, 415ff. Dabei würde die nachweisbare Bekanntschaft des Cl. Marius Victor mit der Genesis Cyprians (vgl. oben S. 176, vor Anm. 81) noch besonders ins Gewicht fallen.
Kommodian, Instructiones I, 35 (CSEL 15, S. 46): »Gustato pomi ligno mors intrauit in orbem.«

[97] Außer auf hier nicht einzeln aufzuführende Nachschlagewerke stütze ich mich auf mündliche Mitteilungen von Fachleuten.

[98] Augustin, De Genes., lib. VIII, 6 (CSEL 28, 1, S. 240).

So wird man auf Aurelius Prudentius[99], Claudius Marius Victor und Kommodian als Zeugen für die Apfelbaumtradition verzichten müssen. Merkwürdig ist allerdings, daß sie statt des ihnen in der lateinischen Bibel vorliegenden Ausdrucks »fructus« stets »pomum« bevorzugen. Inwieweit hierfür poetische Sprachgestaltung verantwortlich gemacht werden könnte, muß dahingestellt bleiben.

Damit ist die Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Apfelbaumtradition in etwa beantwortet. Literarisch taucht sie also zu Beginn und am Ende des 5. Jh.s im Bereich der lateinischen Kirche bei dem Dichter Cyprianus Gallicus und dem — gleichfalls poetisch versierten — gallischen Bischof Avitus von Vienne auf. Läßt sich nun auch noch etwas über ihre sachliche Veranlassung ausmachen?

b) Das Wortspiel »malum — malum«
Der sachliche Ursprung der Apfelbaumtradition

Sowohl bei Liselotte Stauch als auch bei Gerhard v. Rad begegnete die Auffassung, der sachliche Ursprung der Apfelbaumtradition sei möglicherweise in dem angesichts der Terminologie der Paradieserzählung an sich sehr naheliegenden Wortspiel »malum — malum« zu erblicken. — Bei Durchsicht der sich mit der Paradieserzählung befassenden lateinischen Literatur stellt sich jedoch heraus, daß diese Vermutung unrichtig ist. Zunächst sei auf die besprochenen Stellen bei Cyprian und Avitus hingewiesen. Dort fehlt jedes Wortspiel. — Daß es den lateinischen Auslegern der Paradieserzählung sogar ausgesprochen fern gelegen haben muß, kann durch die nunmehr vorzuführenden Quellenbelege mit einiger Evidenz nachgewiesen werden.

Der eine der Übersetzer des Origenes, Rufin von Aquileja, führt in der Übersetzung des Origenes-Kommentars zu Cant 2 3 folgendes aus: »Comparat ergo eum (scil. fraternum) ‚arbori mali'. Sed ne ex similitudine sermonis simpliciores aliqui ‚arborem mali' malam arborem putent et a malitia dictam, dicamus nos ‚arborem m e l i', graeco quidem nomine utentes, sed simplicioribus quibusque Latinorum plus notiore quam mali«[100]. Was diese Stelle innerhalb der Überlegungen um das Wortspiel »malum — malum« so wertvoll erscheinen läßt, ist nun einerseits die ausdrückliche Abwehr einer derartigen Bezeichnung des

[99] Gegen die Apfelbaumtradition spricht bei Prudentius doch wohl auch die Bezeichnung »aspera poma«; vgl. Anm. 96.

[100] Origenes, Comment. in Cant 2 3 (GCS 33; Origenes Werke, Bd. VIII, S. 180). Deutlich ist, daß diese Stelle — mit Ausnahme des Satzes am Anfang — natürlich nicht auf Origenes zurückgehen kann: im Griechischen ist das abgewiesene Mißverständnis vollkommen ausgeschlossen. Der fragliche Passus ist mithin Interpolation Rufins.

Apfelbaumes, andererseits aber die offenkundige Unkenntnis eben dieses bestimmten Wortspieles, das Rufin zwar in nuce zurückweist, jedoch in keiner bestimmten Prägung vor Augen gehabt haben kann — sonst wäre er sicher noch genauer darauf eingegangen. Ihm geht es lediglich darum, bei seinen Lesern das mögliche Mißverständnis zu verhindern, hier sei von einem »schlechten Baum« die Rede und ihnen deutlich zu machen, daß der »fraternus« einem Apfelbaum gleicht.

Als »argumentum e silentio« noch überzeugender sind einige Stellen aus Augustins »De genesi ad litteram libri duodecim«, den »Instructiones« des Bischofs Eucherius von Lyon sowie aus Faustus' von Reji »De gratia Dei«. In allen Fällen handelt es sich um Erörterungen im Zusammenhang mit der Paradieserzählung, und zwar ausnahmslos über den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Das Stichwort »malum« ist demzufolge jeweils gegeben.

Der sich des Wortspiels gern bedienende Augustin behandelt in »De Genesi«, lib. VIII die Frage, warum der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gerade diese Bezeichnung erhalten habe[101]. Er gibt folgende Antwort: »non fuisse illam arborem cibo noxiam — neque enim qui fecerat omnia bona valde in paradiso institueret aliquid mali — sed malum fuisse homini transgressionem praecepti«[102]. Wenig später erläutert er nochmals: »arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiae dinoscendi bonum et malum, quia, si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat praecepti futura transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter oboedientiae bonum et inoboedientiae malum[103].« Für Augustin wäre das fragliche Wortspiel also vor allem auch theologisch untragbar gewesen. Er hätte es regelrecht bekämpfen müssen. Damit wandelt sich das argumentum e silentio geradezu in einen Beweis gegen das Wortspiel. Was hier zu Augustin gesagt wurde, gilt nun auch für die nachstehenden Belege. Sie zeigen das gleiche theologische Motiv.

So antwortet Eucherius von Lyon auf die Frage: »Quid intellegendum est de arbore illa scientiae boni ac mali?«, aus dieser Bezeichnung des Baumes dürfe keinesfalls — wie von einigen Häretikern — geschlossen werden, Gott sei der »conditor . . . malorum ita ut bonorum«[104]. Nicht wesentlich anders verhält es sich in Faustus' »De gratia Dei«. Auch ihm ist es um den Theodizeegedanken zu tun. So erscheint

---

[101] Auch Joh. Chrysostomus sucht diese Frage zu beantworten; Homil. XVI »In Cap. II Genesis« (PG 53, Sp. 132f.). Seine Argumentation ähnelt inhaltlich z. T. der seines Zeitgenossen Augustin.

[102] Augustin, De Genesi, lib. VIII, 6 (CSEL 28, 1, S. 239).

[103] Ebenda (CSEL 28, 1, S. 240).

[104] Eucherius von Lyon, Instruct., lib. I (CSEL 31, S. 69).

zwar der Begriff »malum« wiederholt im Zusammenhang mit dem Erkenntnisbaum. Ein Hinweis auf das gesuchte Wortspiel fehlt jedoch bei ihm genauso[105] wie in allen anderen vorgeführten Belegstellen.

Schließlich ist hier noch ein Abschnitt aus Gregors des Großen »Expositio super Cantica Canticorum« zu nennen. Gregor deutet den Satz »Sicut malus inter ligna sylvarum, sic dilectus meus inter filios« (Cant 2 3) auf Christus. »Merito ergo per malum Christus, per sylvestria vero ligna caeteri homines figurantur; quia in solo Christo cibum salutis quoties quaerimus invenimus; in eius verbis et exemplis animas nostras fructu suavi et salubri reficiemus[106].« Wenn Gregor die Apfelbaumtradition in der Form des Wortspiels gekannt hätte, wäre hier der gegebene Ort gewesen, sie zu erwähnen. Das um so mehr, als die Deutung des Apfelbaumes auf Christus und die Aussage vom »cibum salutis« in einem solchen Falle Möglichkeiten zur Erwähnung der Adam-Christus-Typologie geboten hätte. Etwa in der Form folgender Gegenüberstellung: In Christus, der »malus«, erhalten wir »cibum salutis« — durch Adam, der von der paradiesischen »malus« aß, haben wir »cibum mali« (des Unheils) erhalten. Freilich ist damit keineswegs gesagt, daß Gregor eine solche Beziehung gerade in dieser Weise herstellen mußte; aber trotz der Schwierigkeit, eine genaue typologische Antithese zu schaffen, sind die Bezugsmöglichkeiten doch durchaus deutlich. Dazu kommt der Terminus »fructu suavi«, der gleichfalls Reminiszenzen an die Sündenfallgeschichte hervorrufen konnte. Aber auch bei Gregor existiert nicht der geringste Anhaltspunkt für das gesuchte Wortspiel. Freilich muß man berücksichtigen, daß dieser Zeit das Verständnis für Wortspiele — sie dürften namentlich in der sog. Claudianischen Renaissance gebräuchlich gewesen sein — bereits wieder fehlte[107]. Der Schluß scheint unausweichlich, daß es ein derartiges Wortspiel in der Alten Kirche nicht gegeben haben kann. Damit ist die Vermutung über den sachlichen Ursprung der Apfelbaumtradition aus dem Wortspiel »malus (malum) — malum« hinfällig.

Was hat aber dann zu ihrer Ausbildung geführt?

Einen — wenn auch nur partiellen — Anhalt für die Beantwortung dessen geben die soeben behandelten Stellen aus der altkirchlichen Literatur. Sie machen u. a. sehr überzeugend sichtbar, daß die Heimat der Apfelbaumtradition bzw. ihr Ursprung nicht im eigentlich theolo-

---

[105] Faustus von Reji, De gratia Dei, lib. I, 1 (CSEL 21, S. 9).

[106] Gregor d. Gr., Expos. Cant 2 3 (PL 79, 495 A).

[107] Für beides interessante Beispiele bietet die Diss. von H.-G. Thümmel, Judas Ischariot im Urteil der altkirchlichen Schriftsteller des Westens und in der frühchristlichen Kunst, Greifswald 1958, dem ich für eine Reihe von Hinweisen zu dem vorliegenden Aufsatz sehr dankbar bin.

gisch-exegetischen Sektor liegt[108]. Hier war die Frage nach der botanischen Beschaffenheit des Erkenntnisbaumes im Grunde völlig unwesentlich. Dem entspricht in auffallender Weise die literarische Bezeugung der Tradition. Die beiden Stellen, an denen sie literarisch zuerst fixiert ist, stehen im Zusammenhang dichterischer Bearbeitungen und Nachgestaltungen der Paradieserzählung. (Zu einem entsprechenden Ergebnis ist Karl Heisig für die karolingische Zeit gekommen!) Somit könnte sie aus dem Bemühen der Dichter um Veranschaulichung erklärt werden. Indessen veranlaßten die Erörterungen über die Urheberschaft Cyprians zu der Vermutung, daß der Gallier sie bereits vorgefunden habe. Dann kann die Apfelbaumtradition nach Lage der Dinge eigentlich nur aus dem Bereich der volkstümlichen Frömmigkeit stammen. Daß sie gerade dort — und zwar in einer ganz charakteristischen Verbindung von Volkstümlichkeit und Dichtung — tradiert worden ist, zeigt z. B. das »Mystère d'Adam«, eines der ältesten altfranzösischen, vulgärsprachlichen Stücke, ein Weihnachtsspiel, in dem es bei dem realistisch dargestellten Sündenfall gleichfalls um den Genuß des Apfels geht[109]. Dafür spricht in einem gewissen Maße schließlich auch die Analogie der Gegenwart.

Trifft diese Herleitung der Apfelbaumtradition die wirklichen Verhältnisse, dann erklärt sich nun auch ihre außerordentlich seltene literarische Bezeugung. Den Theologen war diese Form der Konkretion, wie bereits bemerkt, in der Regel unwichtig.

Endlich ist nun noch geographisch nach dem Ursprungsort der Apfelbaumtradition zu fragen. Beide literarische Bezeugungen führen nach Gallien. So muß dort auch ihr Ursprung gesucht werden. Was hat aber gerade in diesem Gebiet zu ihrer Entstehung geführt? Abgesehen von einer gewissen Zufälligkeit, die sich wohl kaum ausklammern läßt, scheinen dabei pflanzengeographische Faktoren eine entscheidende Rolle gespielt zu haben. Augenscheinlich hat nämlich die Bedeutung verschiedener Früchte bzw. Fruchtbäume in ganz bestimmten Gebieten zu den verschiedenen Formen der botanischen Bestimmung des Erkenntnisbaumes geführt. Während die alten jüdischen, im vorderen Orient lebenden Ausleger vom Feigenbaum sprechen — für die etwas jüngeren christlichen Belege der Feigenbaumtradition ergibt sich territorial ungefähr das gleiche Bild —, womit sie eben die dort bedeutendste und angesehenste Frucht oder

[108] Eine ganz analoges Bild ergab sich für die Feigenbaumtradition. Zwar wird sie dann von einigen Theologen der griechischen Kirche bezeugt, es konnte jedoch nachgewiesen werden, daß sie bei diesen keine wesentliche Bedeutung besaß. Siehe oben S. 166, Anm. 39.

[109] Siehe dazu bei E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern o. J. (1946), S. 141ff.

wenigstens doch eine der wichtigsten Früchte zur Erklärung heranziehen (daß sie dabei auf den biblischen Text zurückgreifen konnten, ist zwar nicht unwichtig, letztlich aber nicht allein entscheidend; bereits die Erwähnung des Feigenbaumes in Gen 3 7 dürfte auf dem gleichen Hintergrund zu sehen sein[110]), verwenden die christlichen gallischen Dichter den Apfel. Das berechtigt zu der Annahme, daß — wenn die von pflanzengeographischen Fakten ausgehende Theorie zutrifft — dem Apfel in Gallien, im Grunde aber überhaupt in Mitteleuropa[111], etwa jene Bedeutung beigemessen worden sein muß, die der Feige im vorderen Orient zukam. Diese Vermutung findet bei einem Blick in die Fachliteratur ihre volle Bestätigung.

Nach traditioneller Auffassung ist der Apfel aus Asien nach Europa eingeführt worden[112]. Er hätte demzufolge seinen Weg über Kleinasien und Griechenland zu den Römern und mit diesen[113] nach Mitteleuropa genommen. Entscheidend ist hier nun freilich nicht die Ost-West Wanderung des Apfelbaumes, sondern seine Geltung in Mitteleuropa zur fraglichen Zeit. Für letzteres gibt es eine ganze Reihe von

---

[110] Insofern beleuchtet die oben S. 162ff. dargestellte Genesis der Feigenbaumtradition noch nicht die letzten Hintergründe ihrer Entstehung.

Zur Bedeutung der Feige in Palästina siehe S. Klein, Weinstock, Feigenbaum und Sykomore in Palästina, Festschrift für A. Schwarz, 1917; I. Löw, Flora, Bd. I, S. 224ff.; E. Kalt, Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Paderborn/Wien/Zürich 1938, Bd. I, Sp. 531. Eine gewisse Ausnahme bildet vielleicht die Weinstocktradition. Zu ihrer Ausbildung könnten vorwiegend religiöse Motive geführt haben. Freilich besaß auch der Weinstock im alttestamentlich-jüdischen Bereich ein großes Ansehen.

Aufschlußreich für die Geltung verschiedener Früchte bzw. Fruchtbäume in Palästina ist allein schon ein Vergleich der Häufigkeit ihrer Erwähnung im AT. (Dabei sind keine abgeleiteten Begriffe wie Weinberg, Weinkelter usw. berücksichtigt.) Der Wein (גפן) wird im AT 55mal, der Ölbaum (זית) 38mal, der Feigenbaum (תאנה) 37mal, der Apfelbaum bzw. der Apfel (תפוח) 6mal erwähnt. Dabei ist zu beachten, daß der Apfelbaum oder Apfel — mit Ausnahme von Joel 1 12 — nur in ganz bestimmten Literaturgattungen erscheint: Cant — Liebeslieder; Prov — Chokma-Literatur, während die übrigen Fruchtbäume bzw. -pflanzen durch nahezu sämtliche Schriften des AT zu verfolgen sind. Bemerkenswert ist Joel 1 12, wo die verschiedenen Fruchtbäume Palästinas anscheinend nach Häufigkeit und Wert geordnet sind: Weinstock, Feigenbaum, Granatbaum, Palmbaum, Apfelbaum.

[111] Hier liegt das bereits erwähnte Moment der Zufälligkeit, denn nach pflanzengeographischen Gesichtspunkten hätte die Apfelbaumtradition auch in einigen anderen Gebieten Mitteleuropas entstehen können. Möglicherweise waren aber die kirchengeschichtlichen Voraussetzungen für die Entstehung der Tradition gerade in Gallien besonders günstig (?).

[112] So z. B. L. Reinhardt, Kulturgeschichte der Nutzpflanzen (Die Erde und die Kultur, Bd. IV, 1), München 1911, S. 72ff.

[113] Zur Bedeutung der Apfelkultur bei den Römern siehe Reinhardt, op. cit., S. 74ff.

interessanten Nachrichten. Einige wenige werden im folgenden genannt. Für die zahlreichen übrigen muß auf die entsprechende Literatur verwiesen werden.

Nach dem älteren Plinius (23—79 n. Chr.) sollen die Belgier schon zu seiner Zeit eine besondere Apfelart gezogen haben. Rund fünfhundert Jahre später — und das ist gerade im Blick auf die Bezeugung der Apfelbaumtradition in Gallien interessant — bedankt sich Venantius Fortunatus bei seinem Freunde und Landsmann Gregor von Tours für die Übersendung von Äpfeln und Apfelpfropfreisern (!)[114]. Wichtig sind ferner auch die späteren Erwähnungen des Apfels, wenn sie auch nicht mehr unmittelbar für die hier verfolgte Frage relevant sind. So wird in Karls des Großen »Capitulare de villis et curtis« angeordnet, in den Meierhöfen große Räume für die Obstlagerung, namentlich für die Aufbewahrung von Äpfeln, einzurichten[115]. Und nach I. Löw, Flora, Bd. III, S. 219, galt den frankogermanischen Toßafisten (auch dieser Beleg ist also etwas jünger als die gallischen Zeugnisse für die Apfelbaumtradition) der Apfel zwar nicht als Lebensbedürfnis, »aber wenn sie ein angenehmes Genußmittel anführen wollen, liegt er ihnen am nächsten« (!).

Bereits diese wenigen Fakten zeigen deutlich, welche wichtige Rolle der Apfel im mitteleuropäischen Raum jener Zeit gespielt hat. Sie ließen sich vielfach vermehren. Vor einigen Jahren haben nun Karl und Franz Bertsch eine energische Attacke gegen die traditionelle Auffassung von der allmählichen Einwanderung des Apfels aus dem Osten nach Mitteleuropa geführt[116]. An Hand einer großen Anzahl von Funden vom Neolithikum bis in die germanische Zeit versuchen sie nachzuweisen, daß »die ganze Kulturpflanzenwerdung der Äpfel . . . sich im mitteleuropäischen Raum abgespielt haben« kann[117]. — Es ist hier nicht darüber zu entscheiden, welche der beiden Theorien wirklich stichhaltig ist — dazu fehlen vor allem die fachlichen Voraussetzungen —, aber darin stimmen die Vertreter beider Richtungen ohne weiteres überein: Der Apfel war zur fraglichen Zeit bereits die wichtigste oder zumindest eine der wichtigsten Früchte Mitteleuropas[118]. Für diese Feststellung, ja, darüber hinaus für die

---

[114] Siehe zu beiden Nachrichten Reinhardt, op. cit., S. 78; eine Vielzahl von antiken Belegen über die Geltung des Apfels bei Zenker (Stemplinger), op. cit., Sp. 493ff.

[115] Reinhardt, op. cit., S. 78f. Vgl. auch K. und F. Bertsch, Geschichte unserer Kulturpflanzen, 2. Aufl., Stuttgart 1949, S. 102.

[116] K. und F. Bertsch, op. cit. (vgl. Anm. 115).

[117] K. und F. Bertsch, op. cit., S. 101.

[118] So Reinhardt, op. cit., Gebrüder Bertsch, op. cit., u. a. Auf eine ausführlichere Darlegung kann angesichts der Eindeutigkeit dessen verzichtet werden. Vgl. auch Art. »Apfel« in: Der große Herder, 4. Aufl., Bd. I, Freiburg 1931, Sp. 749f.

von den Gebrüdern BERTSCH vertretene Auffassung, spricht nicht zuletzt auch eine sehr aufschlußreiche etymologische Beobachtung: »In allen von den Römern beeinflußten romanischen und germanischen Sprachen führen sowohl die Obstarten als auch die Ausdrücke für ihre Veredelung . . . ausnahmslos Namen, die aus dem Lateinischen entlehnt sind. Nur ein Obstname, nämlich derjenige des Apfels, ist in den Sprachen Mitteleuropas nicht aus dem Lateinischen entlehnt, sondern altes Erbgut der hier ansässigen Stämme[119].« Der Apfel dürfte also in den fraglichen Gebieten Mitteleuropas bereits vor den Römern in kultivierter Form bekannt gewesen sein. Daß die Apfelkultur dann mit dem Vordringen der Römer einen erheblichen Aufschwung nahm, ist unbezweifelbar.

Mit dem allen soll keineswegs bestritten werden, daß der Apfel auch in den klimatisch gemäßigten Zonen des vorderen Orients eine gewisse Bedeutung besaß[120]. Eine solche, den etwa von Löw[121], KALT[122] u. a. beigebrachten Nachweisen widersprechende Behauptung würde die hier vorgetragene Auffassung vom pflanzengeographisch bedingten Ursprung der Apfelbaumtradition nur verdächtig machen. Dennoch kann man eben nicht sagen, daß der Apfelbaum einer der für den vorderen Orient besonders charakteristischen Fruchtbäume gewesen sei. — Es bleibt somit nach dem hier Vorgeführten kaum ein ernsthafter Zweifel daran, daß der Apfel damals in Gallien jene »liebliche und den Augen angenehme Frucht« war, als die der biblische Bericht die Frucht des Erkenntnisbaumes beschreibt. Zwar gedieh z. B. auch die Feige in Südgallien, aber sie war dort auf Grund der für sie ungünstigeren klimatischen Verhältnisse sehr viel unansehnlicher und geschmacklich minderwertiger als in den Ländern südlich und südöstlich des Mittelmeeres.

Fragt man am Schluß dieser Untersuchung nach dem zeitgeschichtlichen Sinn der Vorstellung vom paradiesischen Apfelbaum, so darf man wohl mit Recht auch hierfür auf jenes Motiv hinweisen, daß E. AUERBACH durch die abendländische Literatur hindurch verfolgt hat, auf die Mimesis, Darstellung der Wirklichkeit[123]. Wenn in jener Zeit der Apfel bereits in regelrechten Kulturen, also in »Gärten« gepflegt wurde, was lag dann unter dem Zug zur Mimesis näher, als daß man den Paradies-»garten« von der Wirklichkeit her zu sehen unternahm und diese sich in ihm spiegeln ließ. So kann die Hypothese vom pflanzengeographischen Hintergrund der Entstehung der Apfelbaumtradition zur These erhoben werden.

---

119 REINHARDT, op. cit., S. 77; vgl. KLUGE/MITZKA, op. cit., »Apfel«.

120 Dazu REINHARDT, op. cit., S. 73f.

121 Löw, Flora, Bd. III, S. 212ff.

122 KALT, op. cit., »Apfel«.

123 Siehe oben S. 184, Anm. 109.

V. Ergebnis

Nachdem nunmehr Ursprung und Veranlassung der Apfelbaumtradition festgestellt sind, darf ein letztes Urteil über die eingangs behandelten Äußerungen in der verschiedenerlei Literatur fixiert werden. Waren die Behauptungen über den Niederschlag der Apfelbaumvorstellung auf den frühchristlichen Kunstwerken — ganz abgesehen von der grundsätzlichen Frage nach der Bestimmbarkeit des Erkenntnisbaumes, die sich ja immer wieder aufdrängte — an sich schon mehr als fragwürdig, so müssen sie nun auch auf Grund des hier Nachgewiesenen als kaum vertretbar bezeichnet werden. Mag der Ursprung der Apfelbaumtradition sogar noch einige Dezennien vor ihrer ersten literarischen Bezeugung liegen, daß der Erkenntnisbaum auf den frühchristlichen Sündenfalldarstellungen des 3. und 4. Jh.s ein Apfelbaum ist, muß als in jeder Hinsicht unwahrscheinlich angesehen werden. Vollends deutlich geworden ist das eigenartige Verhältnis der modernen Interpreten zur Apfelbaumtradition. Sie haben sich nahezu ausnahmslos von dieser bis in unsere Tage überlieferten Vorstellung irreleiten lassen.

Die Grundthese der Exegeten von der Herkunft der Tradition aus der lateinischen Kirche hat sich bestätigt. Abzulehnen ist jedoch die Wortspiel-Theorie. Diskussionen um das Apfelbaumproblem hat es in der Alten Kirche anscheinend nicht gegeben[124]. — Bestätigt

[124] Daß sich jedoch an derartigen Fragen, sofern sie exegetisch relevant waren oder aber prinzipielle Bedeutung für theologisch weitergreifende Probleme hatten, die Gemüter zu erhitzen vermochten, zeigt die Diskussion zwischen Augustin und Hieronymus um die Frage des Rhizinus von Jo 4 6ff. Vorausgeschickt sei, daß es dabei um grundsätzliche Fragen der Bibelübersetzung ging, und daß man in dem von Augustin berichteten Vorfall eine lange Tradition zu ändern versucht hatte, woraus sich dann die namentlich angesichts des Streitpunktes erstaunliche Anteilnahme des Kirchenvolks erklärt.

Nach Augustin, Ep. 71, Ad Hieronymum (CSEL 34, 2, S. 253) hatte der episcopus von Oea, der Provinzhauptstadt von Tripolitanien (siehe dazu VAN DER MEER/MOHRMANN, Bildatlas der frühchristlichen Welt, Deutsche Ausgabe von H. Kraft, Gütersloh 1959, Karte I), bei der Verlesung des Jonatextes die Übersetzung des Hieronymus gebraucht und bei 4 6 statt »cucurbita« »hedera« gelesen (letzteres ist aus Hieronymus, Comm. in Jon, Cap. IV, 6 (PL 25, 1147ff.) zu erschließen; Augustin spricht in seinem Brief nur von der »interpretatio tua«). Darauf entstand in der Gemeinde ein »tantus tumultus . . . ut cogeretur episcopus . . . Judaeorum testimonium flagitare«. (Die Juden besaßen also damals in Fragen des hebräischen Textes wohl die alleinige Kompetenz [!]. Ausgenommen nach dem Urteil Augustins, Ep 71 [CSEL 34, 2, S. 252]: Hieronymus.)

Schließlich habe sich der »episcopus« gezwungen gesehen, seinen Irrtum zu korrigieren, »uolens post magnum periculum (!) non remanere sine plebe« (!). Auch Hieronymus selbst ist wegen dieser Übersetzung des Sakrilegs (!) beschuldigt worden (PL 25, 1147). Zur Antwort des Hieronymus auf den Brief Augustins, in dem dieser auch grundsätzliche Kritik an der Verfahrensweise des Bethlehemer Klostervorstehers

worden ist ebenfalls die eingangs geäußerte Auffassung der Ergebnisse HEISIGs. Die Apfelbaumtradition ist also nicht erst bei Dichtern des karolingischen Zeitalters nachweisbar und ist nicht durch die Verbindung des biblischen Paradiesbaummotivs mit der antiken Hesperidentradition entstanden. Bereits rund dreihundertfünfzig Jahre früher wurde sie, anscheinend aus der volkstümlichen Religiosität stammend, christlichen Dichtern in Gallien bekannt, die sie übernahmen und in ihren poetischen Paraphrasen der biblischen Erzählung verwendeten. Nachdem die Apfelbaumtradition durch diese lateinischen Dichter des 5. Jh.s auch literarisches Gepräge erhalten hatte, ist sie zunächst wohl lediglich als solche tradiert worden[125]. Den Dichtern des karolingischen Zeitalters blieb es vorbehalten, die pflanzengeographisch verursachte und sich insofern als echte Aktualisierung des biblischen Textes erweisende Tradition mit antikem mythischen Gedankengut zu verschmelzen und damit eine zweite Traditionsstufe in der Überlieferungsgeschichte der Vorstellung vom paradiesischen Apfelbaum zu schaffen.

THE HIDDEN SON OF MAN IN ST. MARK'S GOSPEL

By T. A. Burkill
Cornell University, Ithaca, N. Y.

In this article I try to do three things: (1) Outline the evangelist's point of view regarding the messianic secret; (2) Identify secrecy motifs in the pre-Markan traditions; (3) Detect what may lie behind the traditions in the teaching of Jesus himself, by way of a critique of Dr. SJÖBERG's work *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien.*

---

in Sachen der Bibelübersetzung geübt hatte, siehe Hieronymus, Ep. 112, Ad Augustinum (CSEL 55, S. 391ff.), wo Hieronymus die ganze Angelegenheit sehr humorvoll behandelt und Augustins Bericht bagatellisiert (fabula), dann aber seine Version näher begründet.

Ob Augustins Schilderung wirklichkeitsgetreu ist, muß gefragt werden. Daß sie in ihrem Kern die Dinge trifft, wird man angesichts anderer Zeugnisse für die lebhafte Anteilnahme des Kirchenvolks jener Tage an theologischen Fragen jedoch nicht in Zweifel ziehen dürfen.

[125] Dabei scheint — wohl auch im nichtliterarischen Bereich — zunächst nur ein relativ schmaler Traditionsstrang existiert zu haben. Diese Vermutung könnte auch eine Stelle der Altercatio des gallischen Priesters Evagrius nahelegen, wo im Zusammenhang der Erörterung von Num 13 23 zwar sofort ein Bezug zwischen den dort erwähnten Feigen und der Feigenbaumtradition, nicht aber zwischen den gleichfalls dort genannten Granatäpfeln und der ja doch zur gleichen Zeit in Gallien bezeugten Apfelbaumvorstellung hergestellt wird. Evagrius kannte diese demzufolge eben noch nicht. Alterc. II, 4 (CSEL 45, S. 30f.).

1.

St. Mark's thought is informed and sustained by a theology of salvation, and the treatment of his subject — a religious one, the Messiahship of Jesus, the content of the apostolic gospel — would seem to resolve itself into the exposition of two central themes, namely the secret fact of the messianic status of Jesus and the mysterious meaning of that fact. Broadly, the first of these themes dominates the earlier part of the work, and the second dominates the later part. For prior to his account of Peter's confession (Mk 8 29), the evangelist is mainly concerned to represent the words and deeds of Jesus as esoteric manifestations of the secret fact of the Messiahship; and, after his account of the confession, the evangelist is mainly concerned to show how the fact of the Messiahship mysteriously meant that Jesus had to endure the shame of the crucifixion in the fulfilment of his redemptive mission in the world. It is not to be assumed, however, that the exposition of the two themes is characterised by perfect logical coherence. St. Mark was perhaps the first writer who sought to supply the church's increasing need for a comprehensive account of the career of Jesus in terms of the apostolic faith, and, in view of the difficulty of the undertaking, it is not surprising to find that the various parts of his gospel hang together somewhat loosely; conflicting motives evidently compete for dominance in his mind as he writes, and this considerably weakens the formative power of his thought to weld the multifarious materials he uses so as to present a wholly consistent pattern of ideas.

The subject matter of the work is clearly indicated at the outset — Jesus, Messiah (Mk 1 1), subsequently identified with the unique Son of God (Mk 1 11) and the eschatological Son of Man (Mk 2 10; cp. 8 38); here comes to light the religious conviction which lay at the heart of the apostolic message of salvation. But the plain fact was that Jesus had not been received as the promised Messiah by the people among whom he had lived and worked, and so what had happened in the past was calculated to militate against the living faith of the present. A philosophical problem was thus created, a problem which the church sought to solve by maintaining that the rejection and the crucifixion of the Messiah were really provided for in God's sovereign purpose — Jesus was not welcomed as Messiah and, in the early christian view, it was divinely intended that he should not have been so welcomed. The divine intention could be discovered in the Old Testament, the church sharing the belief that those scriptures contained the disclosed will of God, whose plan for human redemption was being worked out in the complicated happenings of history. It was in fulfilment of canonical prophecy (cp. Lk 24 25 f.)

and it was by the determinate counsel and foreknowledge of God (cp. Acts 2 23) that Jesus died in shame and humiliation (cp. I Cor 15 3).

So we notice that in his passion-narrative St. Mark is at pains to demonstrate that the events recounted (Mk 14 1 ff.) all occurred according to the will of God, and he employs two main methods in this connection[1]. *In the first place*, the scriptures are appealed to[2], and this is done in various ways[3]; thus, in Mk 14 27 there is a (not quite accurate) quotation of Zech 13 7, which is expressly introduced as a scriptural citation; in Mk 15 34 the opening words of the twenty-second psalm are ascribed to Jesus, but without any explicit reference to the fact that they are scriptural; in Mk 14 21 there is a general appeal to the scriptures, but no particular passage is adduced; and in Mk 14 61a (cp. 15 5a), although scripture is neither quoted nor mentioned, the motif is reminiscent of Is 53 7. *In the second place*, the precise foreknowledge of Jesus is stressed; thus in Mk 14 8 he speaks of his coming burial; in Mk 14 18 he predicts that one of the twelve will betray him; and in Mk 14 27-31 he announces that all his disciples will be caused to stumble, that he will proceed into Galilee after his resurrection and that Peter will disown him three times before the cock crows twice. Such foreknowledge does not merely illustrate Jesus' powers of supernatural prognostication; it also suggests that his earthly destiny has been determined in advance as a provision of a presiding purpose[4].

All this goes to show that it was a matter of special urgency to demonstrate that the passion was a fulfilment of the divine will; the doctrine of the crucified Messiah was a stumbling-block to Jews and foolishness to Gentiles (cp. I Cor 1 23). Men asked how the shamefulness of the betrayal, the disgrace of the rejection and the horror

---

[1] Cp. my paper 'St. Mark's Philosophy of the Passion' in *Novum Testamentum*, vol. 2 (1958), pp. 245 ff.

[2] St. Mark regards the necessity of the passion as equivalent to its accordance with the scriptures; cp. Mk 8 31 where the δεῖ corresponds to the γέγραπται in Mk 9 12.

[3] It is not impossible that the scriptures were sometimes appealed to in a general way before a definite passage could be adduced. Perhaps, too, in certain scriptural passages, especially Pss 22; 31; 69; Is 53, the passion was found depicted in advance; and if, as seems likely, such passages were frequently read in early christian circles, some of the motifs present there may have found their way into the christian passion narrative in the process of its formation at the hands of the tradents. But creative influence operated in the opposite direction, at least in one case: the *titulus* on the cross (Mk 15 26) prompted Christians to alter the wording of Ps 96 10 (LXX, 95 10); cp. P. Winter: *On the Trial of Jesus* (Berlin, 1961), pp. 108 f.

[4] Cp. the predictions in Mk 8 31 9 31 10 33 f. On the other hand, according to Mk 13 32, Jesus does not know the exact hour of the parousia; this limitation to his represented prescience would serve to give point to the ethical demand for vigilance (cp. Mk 13 33-37).

of the crucifixion could be compatible with the transcendent dignity of the heavenly Son of Man; and the exponents of the apostolic faith replied by maintaining that a right appreciation of the prophecies of the Old Testament made clear that Jesus' ignominious death was an integral part of his divine mission for man's redemption. No doubt those to whom post-resurrection christophanies had actually been vouchsafed would feel that their personal experience of the risen Lord was in itself a sufficient guarantee of the validity of their belief in the Messiahship of Jesus; but as soon as they sought to justify the mode of interpretation which they gave to their religious experience, they would naturally resort to the scriptures in which, as was assumed, God's purpose was made known to his servants of old[5].

But of course St. Mark holds that the whole career of Jesus, and not merely its shameful end, was worked out according to the revealed will of God, and here we may observe that the opening words of his gospel are immediately followed by a citation of biblical prophecies (Mk 1 2 f.). Thus the reader is at once presented with a clue to the evangelist's orientation. Jesus was not received as the Messiah by the people, and it was divinely intended that he should not be so received. Hence the proof from prophecy, and hence further the representation of Jesus as a clairvoyant and as a thaumaturge and teacher who deliberately conceals the truth from the public by enjoining the demons to silence (Mk 1 34 3 11 f.) and by addressing the multitude in the cryptology of parables (Mk 4 11 f.). St. Mark's conception of the hidden Son of Man is thus a form of divine predestinarianism no less than the notion that Jesus fulfilled scriptural prophecies. At Caesarea Philippi, however, the messianic secret is revealed to the disciples (Mk 8 27 ff.). In a moment of inspiration and in the presence of his fellow disciples, Peter declares that Jesus is the Messiah. The Messiahship is thereby made known to a privileged group of human beings, and the members of the group — as was the case with the demons previously — are at once enjoined to guard the secrecy of their knowledge (Mk 8 30). Now perceiving the words and acts of their master as words and acts of the Messiah, they are in a position to receive special instruction in the deep significance of the secret. But they soon show themselves to be quite incapable of assimilating such instruction. They see and yet are blind; the essential meaning of the Messiahship — its fateful implications for the Son of Man himself and

[5] Cp. I Cor 15 3 ff. where the appeal to scripture in v. 3 ('Christ died for our sins in accordance with the scriptures') reinforces the direct appeal to personal experience in v. 8 ('Last of all . . . he — that is, the risen Christ — appeared also to me'). Dr. WINTER (*op. cit.*, pp. 4 f.) has observed that in Lk 16 29-31 Moses and the prophets are resorted to in an attempt to weaken the criticism that the argument from the christophanies had not persuaded the people generally.

its ethical implications for all who would be his followers —is a heavenly mystery which persistently eludes their grasp (Mk 8 33 9 10 9 32 9 34 10 24 10 37). Apparently, it is not until their master has been raised from the dead that they can come to understand the mysterious meaning of the secret; for St. Mark seems to have held that the resurrection meant the end of the predetermined period of service and suffering in obscurity and the beginning of the predetermined period of enlightenment in which the gospel is openly proclaimed to the world with understanding and confidence (Mk 9 9). Thus Peter's confession is of importance in the evangelist's scheme because it can serve as a basis for further instruction which, besides preparing the reader for what he takes to be a right understanding of the passion-narrative as a delineation of the mysterious meaning of the Messiahship in its historical realisation, enables the disciples to receive the saving truth of the gospel from the Son of Man himself. For, although they cannot understand the divine word (cp. Mk 8 32a) when it is communicated to them, they can retain it as authentic tradition and can thus equip themselves for their future role as apostles and pillars of the expanding church.

In St. Mark's interpretation, then, the career of Jesus, despite its outward show of tragic frustration, is really a continuous fulfilment of God's revealed plan of salvation. The failure of the people generally to recognise the fact of the Messiahship and the failure of the disciples to comprehend its meaning are alike integral to the divine scheme. But it is important to observe that the two instances of failure do not come about in the same way. For while the fact of the Messiahship is concealed from the public by the injunctions to silence and by the teaching in parables, it is discovered by Peter at Caesarea Philippi, whereupon its fateful significance is expounded to the twelve and something of its inherent glory is made manifest to the privileged few on the occasion of the transfiguration (Mk 9 2 ff.). The veil is withdrawn in the presence of the elect, the nucleus of the church to be, and the heavenly voice addresses them and gives supernatural confirmation to the truth, but they cannot comprehend the essential content of the mystery laid open. The light is too unseasonal. Their spiritual sight is dim, and so it must remain until, thanks to the resurrection faith, the period of obscurity gives way to the period of enlightenment in which the mystery of the gospel can be publicly proclaimed in the wake of the parousia of the exalted Son of Man at the termination of the present cosmic order (Mk 13 26).

It would appear, therefore, that St. Mark is facing the same kind of problem as that with which St. Paul deals in Rom 9—11, but whereas the evangelist takes the view that the public are prevented from knowing of the kingdom through the cryptology of parabolic

teaching (Mk 4 11 f.) and through the injunctions to silence (Mk 3 12), the apostle argues that God actually dulls the faculties of the Jewish people. As we read in Rom 11 5-8: —

> "Even so at the present time also there is a remnant, elected by grace. But if it is by grace, it is no longer on the basis of works; otherwise grace would be grace no more. What then? Israel did not obtain what it sought. The elect obtained it, but the rest were hardened, as it is written: —
>
> 'God gave them a spirit of insensibility,
> Eyes that they should not see
> And ears that they should not hear
> Down to this very day.'" (Cp. Is 29 10; Deut 29 4).

Thus, in spite of their differences in standpoint, both thinkers agree that the failure of men to apprehend the saving truth of the Messiahship of Jesus, or, to use LOISY's words, *'l'échec de l'évangile auprès des juifs'*[6] was, in the last resort neither a freak of chance nor even a consequence of human perversity, but a provision of God's determinate counsel and inscrutable will. Indeed, in view of the disciples' complete incapacity to comprehend the inner significance of the secret vouchsafed to them in Mk 8 29, St. Mark could have aptly applied to them the notion of a divinely conditioned spirit of insensibility which St. Paul derives from Is 29 10 and applies to Israel generally. But in the case of the disciples, who correspond to the Pauline 'remnant, elected by grace', the stupefying affliction from which they suffer is of relatively brief duration.

There is a reminiscence of St. Mark's mode of interpretation, specifically with regard to the function he ascribes to parabolic teaching in Jn 16 25, though here the word παροιμία is used, and it is the disciples, not the general public, from whom the mysterious truth is in some sense hidden. Since the concern is with the elect, the concealment cannot continue indefinitely, and we are duly informed that the Spirit of Truth is destined to lead the disciples into all the truth[7]. Thus the fourth evangelist, like his predecessors, resorts to a form of supernatural predeterminism in his endeavours to account for the inadequacy of human response to the gospel. This is further illustrated in Jn 12 37 ff., where unbelief is explained by a citation of Is 6 10, the passage quoted by the second evangelist in somewhat different form in Mk 4 12: —

> "He (that is, God) has blinded their eyes and hardened their heart,
> Lest they should see with their eyes and perceive with their heart,
> And turn for me to heal them."

---

[6] See *Les évangiles synoptiques* (Paris, 1907), vol. 1, p. 741.

[7] On the other hand, in St. Mark's gospel it is Jesus who offers private elucidations of the parables (Mk 4 34), although the elucidations are not understood until the period of obscurity has passed, when what is secret comes to light (Mk 4 22 9 9).

The same mode of doctrine is found in such passages as Jn 1 12 f. and 3 3 ff., where the acceptance of the saving truth in Jesus is made a consequence of a new birth in the individual, effected by the action of God's will or spirit (cp. Jn 6 65), whose operations are no more governed by 'the will of the flesh' or 'the will of man' (Jn 1 13) than the movements of the wind (Jn 3 8). In other passages, however, a dualistic note is struck, and the conception is variously set forth as an opposition between life and death (Jn 5 21), light and darkness (Jn 3 19), flesh and spirit (Jn 3 6), the celestial and the terrestial (Jn 3 12), truth and evil (Jn 3 20 f.). What belongs to darkness cannot apprehend the light (Jn 1 5). The world knew not the true light that was coming into the world (Jn 1 9-11). It is the spirit that gives life, the flesh being of no avail (Jn 6 63). Unlike his Jewish auditors, Jesus is not of this world (Jn 8 23). He who walks in the darkness does not know where he goes (Jn 12 36), and cannot receive the Spirit of Truth (Jn 14 17). Hence the need for spiritual regeneration under divine agency, that men of this world may be enabled to apprehend the kingdom of God (Jn 3 3). The dualism is not an absolute one, and yet the evangelist offers no explanation of the degeneracy of the world. All things were originally created by God through the instrumentality of the Logos (Jn 1 3 1 10), but in the meantime corruptive forces, apparently representing something more than a mere tendency to lapse into primordial chaos, have vitiated cosmic existence. Although the true light may still enlighten every man (Jn 1 9), the congenital light has become so feeble that men require the divine quickening of their faculties in the new birth to bring them to a perception of the truth (Jn 3 3). The world is now under the control of an evil ruler (Jn 12 31 14 30), who has no truth in him, and it is because 'the Jews' are offspring of the devil, the father of falsities (Jn 8 44), that they do not hear the words of God (Jn 8 47). Thus a predeterministic doctrine, expressed in a variety of ways, figures in the fourth gospel as it does in the second. But whereas St. Mark basically adopts the position that the Son of Man is hidden from the people, the fourth evangelist's usual view is that the Messiahship is openly revealed to the world (cp. Jn 1 14 1 18), yet men generally, as if blinded by the light, cannot see its transcendent glory; and so it may be said that Jesus came into the world to give sight to the blind and to blind those who see — as in the case of the man born blind (Jn 9 1 ff.) and as in the case of the Pharisees who do not respond with belief (Jn 9 35 ff.).

Despite his predestinarianism, however, the fourth evangelist betrays no doubts regarding the reality of personal responsibility. Those who do not see the truth refuse to do so (Jn 5 40), and some will rise to the resurrection of life, others to the resurrection of judgment (Jn 5 29). Now that Jesus has come into the world and spoken to men,

those who oppose him and his followers have no excuse for their sin (Jn 15 22), and their hatred of him who represents God (Jn 14 9) and the truth (Jn 14 6) has no cause other than a voluntary act of their evil nature (Jn 15 25).

St. Mark, too, can shift his position in this connection, as well as with regard to the conception of the hiddenness of the Son of Man — two matters which, as we shall see, are not unrelated in the evangelist's thought. Apparently he is not completely satisfied with the doctrine that the humiliation of the Messiah is the appointed means to his future triumph, and he goes some way towards closing the gap, as it were, between the notion of the Messiah's suffering in obscurity and that of his glorious supremacy, or towards overcoming the bipolarity of what seems to be his primary philosophical position. Hence in Mk 9 2 ff. the veil of the flesh temporarily becomes translucent, and three disciples are permitted to behold their master as he really is and in the form in which he will be made manifest to the world when he comes again finally to establish the kingdom of God with great power and glory.

Thus there is a counter-tendency at work which militates against the bipolarity of the evangelist's basic point of view, a counter-tendency which is more pronounced in some passages than in others, and in these St. Mark is tempted to overstep the limits prescribed by his doctrine of the secret and to delineate the incarnate life openly in terms of the apostolic faith. Hence certain passages suggest that the true nature of Jesus is reaching out for some definite form of articulate expression which it cannot yet properly receive[8]; in Mk 11 1 ff. and 14 3 ff., for example, the evangelist's belief in the reality of the Messiahship is apparently pressing for overt recognition, thereby putting great strain on the requirement of secrecy. And, notably, in the account of the nocturnal trial the pressure exerted by the evangelist's conviction subjects his doctrine of the secret to a strain it cannot withstand, the result being that in Mk 14 62 there is actually a disclosure of the Son of Man outside the circle of the initiated, so that we are here presented with what is, from one point of view, the most striking example in the whole work of St. Mark's inclination to move away from the conception of the incarnate life as a period of obscurity towards the kind of philosophy discerned in the fourth gospel, where the Son of Man is not hidden and where the passion is the hour of the Messiah's glorification or exaltation (Jn 12 23 12 32 13 1). In the momentous declaration of Mk 14 62, however, the urge to set forth the earthly ministry directly in terms of the apostolic faith seems

[8] Cp. my paper 'Strain on the Secret: An Examination of Mk 11 1—13 37' in *Z. N. T. W.*, vol. 51 (1960), pp. 31 ff.

to be reinforced by the motive to ascribe responsibility to the Jews as represented by their leaders. For, although St. Mark holds that the passion was provided for in God's overruling purpose, he nonetheless wishes to show that the crucifixion took place through the unwarranted hostility of Jesus' own people and hence that the burden of guilt for the crime is to be borne by a nation whose divine privileges only serve to make their conduct the more reprehensible[9]. The presence of such a motive naturally makes for a certain inconsistency in the evangelist's treatment of his materials. As we should expect, in so far as he is concerned to stress the culpability of the Jews he tends to contravene the requirement of secrecy by allowing what he assumes to be the true character of Jesus to come out into the light of day; consequently, Jesus does not always address the public in the cryptology of parables, as he is said to do in Mk 4 34[10], and he does not always seek to perform his miracles in private, as he does, for instance, in Mk 5 40. On the contrary, in certain passages the Son of Man is to a greater or less extent exposed to public view, and so it could be argued that the Jewish opponents of Jesus were in an inexcusable position since they had rejected Jesus not in ignorance but with a cognisance of his real status.

Thus, although St. Mark sought to delineate the earthly life of Jesus, his whole method of treatment was radically different from what would today be normally expected of a biographer. The gospel was written for the edification of believers, not for the furtherance of the cause of historical research. This important point seems to have received its first systematic demonstration in W. Wrede's *Messiasgeheimnis in den Evangelien*[11], a work which, together with J. Wellhausen's pregnant studies on the synoptic gospels[12] may be said to have laid the foundations of the subsequent researches of the form-critical school. Wrede maintained that the element of secrecy in the gospel follows directly from doctrinal considerations on the part of the evangelist; and he went on to argue, doubtless with excessive confidence, that those considerations ultimately derived from an endeavour to conceal the circumstance that apostolic belief was a consequence of the post-resurrection christophanies: Jesus made no claim to messianic dignity, and St. Mark tried to reconcile this fact with his christian belief by supposing that Jesus intentionally withheld

---

[9] Cp. my essay 'L'antisémitisme dans l'évangile selon Saint Marc' in *La revue de l'histoire des religions*, vol. 154 (1958), pp. 10ff.

[10] Cp. my article 'The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel' in *Novum Testamentum*, vol. 1 (1956), pp. 246ff.

[11] Göttingen, 1901.

[12] Especially *Das Evangelium Marci* (Berlin, 1903—1909) and *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin, 1905—1911).

the truth from the multitude. But whatever our views on this piece of speculation may be, it can scarcely be doubted that WREDE rightly insisted on the dominance of doctrinal motives in the mind of the evangelist. It may well be that the evidence used by WREDE is not all of a piece and calls for more than one type of explanation. But, as Dr. H. J. CADBURY has reminded us[13], WREDE by no means neglected the aspect of contradiction in the gospel, though the probability is that he over-simplified matters by referring merely to two opposite motives which failed to cross in the evangelist's mind, namely, a desire to show that the Messiahship was deliberately hidden and a natural inclination to give direct expression to his christian conviction; other motives, some of which had come to be 'submerged' (to use Dr. CADBURY's terminology) were apparently involved in several instances. In other words, the items of tradition which the evangelist chose to include in his work probably contained features which, while not identical with his own theory of the secret, were nevertheless correspondent to it, and may indeed have actually prompted the formation of his own type of predestinarianism. If it is true that St. Mark adapted the traditions to his own point of view, it is no less true that the traditions themselves were pre-adapted in a certain measure to the evangelist's mode of representation. The question of the nature and extent of such pre-adaptation may now be examined.

2.

In the light of the foregoing considerations, it would appear that St. Mark's notion of the hidden Son of Man follows from a lively belief in the operative effectiveness of the divine will in human affairs, and the probability is that a belief of this sort, being deeply rooted in biblical theology, was present in the earliest strata of the gospel traditions. We have already noticed how St. Paul cites Is 29 10 and Deut 29 4 in his attempt to interpret the rejection of Jesus, arguing that God actually dulled the faculties of the Jewish people (Rom 11 5-8). If Jesus had died according to the scriptures (I Cor 15 3), the events leading up to the crucifixion would also have occurred in accordance with the revealed will of God. The earliest extant passion narrative exemplifies a concern to demonstrate this doctrine in its frequent allusions to scripture, and there is no need to suppose that St. Mark was responsible for these in their entirety. The shameful events recounted were phases in the realisation of God's purpose. What Jesus did and the consequences of his actions were the outcome of an overruling plan which could be discerned by the seeing eye and the hearing ear. Moreover, Jesus' own will was at one with God's,

[13] See his important paper 'Mixed Motives in the Gospels' in *The Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 95 (1951), pp. 117ff.

so that, in apostolic teaching, his life up to his death on a cross could be construed in terms of obedience (cp. Phil 2 8). Jesus' decisions were 'godly' in a metaphysical and not merely in an ethical sense, a notion evinced in those parts of the passion-narrative (e. g. Mk 14 18-21) where Jesus speaks as if what is to happen to him issues from his will: he appears as the arbiter of his fate and the determiner of his destiny, even in its most terrible and ignominious aspects. Thus it is only a short step from predeterministic motifs already present in the tradition to St. Mark's representation of the hidden Son of Man. Consequences of his activities, even unfavourable consequences, failure as well as success, rejection as well as acceptance, are brought within the ambit of his deliberate design.

With respect to the injunctions to silence[14], St. Mark's theory comes to clear expression in Mk 1 34 ('And he would not permit the demons to speak because they knew him') and again in Mk 3 11 f. ('And the unclean spirits whenever they beheld him used to fall down before him and would cry, saying, You are the Son of God. But he would strictly enjoin them that they should not make him manifest'), passages which evidently occur in editorial sections composed by the evangelist himself. Accordingly, in the first main section of the gospel (Mk 1 14—8 26) a contrast is drawn between the supernatural knowledge of the demons and the ignorance of the people whose normal response to Jesus is merely one of bewildered amazement at his words and works (e. g. Mk 1 27), a contrast which in some degree falls away with Peter's confession reported in Mk 8 29. On the other hand, in Mk 1 23 ff., where the first injunction occurs, the evangelist is probably not creating new narrative, but for the most part transmitting traditional material derived from a story already in circulation. The principal elements in the passage are characteristic features of a typical exorcism-story which St. Mark apparently reproduces in abbreviated form and with its introduction and conclusion adapted to the requirements of its context in the gospel. But in this case the address of the demon (Mk 1 24; cp. 5 7) and the injunction to silence (Mk 1 25) have a meaning within the framework of the story itself and quite independently of the evangelist's philosophy of the messianic secret. And an investigation of the motifs of stories of this type suggests that the injunction in its original significance would have nothing directly to do with the idea of concealing a mystery; the verb Φιμοῦν (literally 'to muzzle') seems to have been commonly employed in incantations as a technical term for binding a demon and thus subduing it to the will of the exorcist. Jesus utters an authoritative word and the demon can do nothing more than make futile (if violent) agitations

[14] Cp. my discussion in *Theologische Zeitschrift*, vol. 12 (1956), pp. 585 ff.

and force an inarticulate cry prior to taking its abrupt departure as a fugitive thief dispossessed of his spoils (cp. Mk 9 26), thereby showing the utter ineffectiveness of its powers of defence. For a study of the parallels in similar stories (both Jewish and Hellenistic) suggests that the demon's address in Mk 1 24 would be originally intended as an instrument of apotropaic power. The unclean spirit sensing the menace of impending disaster raises its voice to defend itself against its opponent by resorting to an apotropaic formula with scriptural allusions. The demon knows the divine status of Jesus, and by giving full expression to its knowledge it seeks to ward off the threatened offensive of its dangerous opponent. In St. Mark's interpretation, however, the formula becomes a confession or mode of supernatural witness to the Messiahship, to be compared with the pronouncements of the heavenly voice at the baptism (Mk 1 11) and at the transfiguration (Mk 9 7), while the formula for binding the demon (Mk 1 25) becomes a command to secrecy for the purpose of preventing the publication of the hidden truth concerning Jesus.

Besides the injunctions to silence imposed upon the demons, there are in the first main section of the gospel four passages, namely, Mk 1 44 5 43 7 36 8 26, where human beings are enjoined to keep silence, in each instance concerning a miracle which Jesus has performed. The injunctions in Mk 5 43 7 36 and 8 26 are to be distinguished from the secrecy which belongs to the miraculous processes described in the stories to which the injunctions are attached. This latter feature may well have been present in the three stories as St. Mark received them, for the same motif is exemplified in popular wonder-stories of widely separated cultures, and would be due to a feeling that divine action should be concealed from the profane eyes of the public. On the other hand, in each of the three instances the almost stereotyped injunction to silence may not have constituted an original part of the story (which has already reached a satisfactory conclusion in the demonstration of the success of the miracle) and could be a supplementary conclusion appended by the evangelist himself. The injunction is disobeyed in Mk 7 36 so that the miraculous deeds of Jesus are proclaimed, seemingly against his will. One might compare Mk 1 45 (if the first word of the verse refers to the patient), Mk 5 20[15] and, particularly, Mk 7 24 ('And he went into a house and desired no one to know it, and he could not be concealed'). The meaning intended is scarcely that Jesus was actually frustrated, but rather that his real nature was such that he could not escape winning a great reputation as a performer of miraculous works. Though it is not reported that the injunctions of Mk

[15] Cp. my article 'Concerning Mk 5 7 and 5 18-20' in *Studia Theologica*, vol. 11 (1957), pp. 159ff.

5 43 and Mk 8 26 were disobeyed, it would have been impossible to carry them out, for the little girl and the blind man could hardly have spent the rest of their days in hiding! But St. Mark does not consider the matter in this aspect, any more than he considers the difficulty which, from a historical or biographical point of view, is raised by the audibility of the demon's address in Mk 1 24. In the evangelist's interpretation, the deeds of Jesus are not the deeds of an ordinary thaumaturge but of the Messiah himself; and since the miracles were not construed in this sense by the public generally that witnessed them, the evangelist argues that it was part of the divine scheme that they should not have been properly understood. Hence Jesus is represented as taking precautions to prevent his miraculous deeds from disclosing his unique status and enjoins silence upon those who witness them; nevertheless, the uniqueness of his status must needs manifest itself if only in the form of a miracle-worker's widespread fame. Accordingly, while it would be an exaggeration to say that we have here *merely* a literary device and that the injunctions to silence are given so that they can be overstepped[16], the mode of representation in such passages as Mk 7 36 f. does aptly bring out the point that the truth revealed to the readers of the gospel was not meant to be known to Jesus' contemporaries, and yet was powerful enough to shine through his activities and arouse considerable excitement among the people.

But while St. Mark may have thought on these lines in connection with the passages under consideration, there is the possibility that other motives were involved and that the injunctions to silence in 5 43 7 36 8 26 (if not the report of the disobedience in 7 36 f.) were present in the tradition before St. Mark undertook his work, and that they were meant to defend Jesus against the calumny of those who declared that he was in league with Beelzebul, the prince of the demons (Mk 3 22 ff. Mt 12 24 ff. Lk 11 15 ff.). Jesus was not a charlatan of the stamp of Lucian's Alexander. Such is the kind of exegesis for which Anton Fridrichsen forcibly argued: —

> "When he was represented as a magician on a grand scale, it was replied from the christian side that all self-advertisement was alien to him ... instead of having his glory published abroad by those whom he had healed, he cast them aside and ordered them to keep quiet — here we have the opposite extreme to the practices of the ordinary thaumaturge[17]."

It should be noticed, however, that in Mk 3 22 ff., while it is denied that Jesus is in any sort of alliance with the prince of the demons,

---

[16] Cp. H. J. Ebeling: *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten* (Berlin, 1939), pp. 178 f., 192 f., 221 ff.

[17] See *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Strasbourg, 1925), p. 81.

there is no mention of the common characteristics of miracle-workers, such as their predilection for self-advertisement; and that in the parallel in Mt 12 15 ff., the reticence of Jesus is simply given a scriptural warrant by a citation (in v. 19) of Is 42 2 ("He shall not strive nor cry aloud; neither shall any one hear his voice in the streets"). Nevertheless, in spite of the indirect nature of the evidence, it is not impossible that St. Mark was to some extent influenced by a desire to bring out a contrast between Jesus and the ordinary thaumaturge. Moreover, a similar desire could have been operative in the circles in which the traditions concerned were handed down, and may also have affected the pre-Markan understanding of the confessions of the demons. As FRIDRICHSEN put it: —

> "How could one speak of the alliance with and the assistance of Beelzebul when the spirits themselves call Jesus the Holy One of God?[18]"

Accordingly, prior to the composition of the gospel, the apotropaic significance behind Mk 1 24 and 5 7 could have been supplemented by an apologetic concern, the refutation of the Beelzebul charge by the witness of the demons themselves. If this is so, the tradition already contained a motif which approaches the evangelist's conception of the hidden Son of Man, and entails a contrast between human ignorance and supernatural (demonic as well as divine) knowledge of the true status of Jesus. Attention ought also to be drawn to the possibility of the effect of a pre-Markan anxiety to show that Jesus was innocent of all seditious messianic activity: although his doings greatly impressed the public, so far from seeking to arouse excitement among the people he did his utmost to check it[19]. Hence it is not impossible that the injunctions to silence in Mk 5 43 7 36 8 26, no less than that in 1 25, were present in the stories as St. Mark received them, though in his interpretation they would in all likelihood be primarily understood in the sense already indicated.

Regarding the injunction to silence in Mk 1 44, it may be argued that the evangelist actually interpolated v. 43 and the words 'See that you say nothing to anyone' of v. 44, into the text of the story of the cleansing of the leper as he received it[20]. On the other hand, one would have thought that the doctrine of the secret itself would have hardly required the employment of such forceful language as that used in v. 43; and it is noteworthy that the words 'he cast him out' seem to express an affective violence which accords well with the emotional tone already given to the story by the ὀργισθείς (the

[18] *ibid.*, p. 79.

[19] Cp. R. H. LIGHTFOOT: *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1950), pp. 37, 46.

[20] Cp. R. BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1931), p. 227.

D reading) in v. 41. So perhaps v. 43 was included in the pre-Markan form of the story. For when orders are given in a mood of angry irritation, they usually contain a negative command, that is, a prohibition of the action (whether actual or possible) which occasions the speaker's irritation. Accordingly, we should assume that, with the exception of v. 45, St. Mark is transmitting the text of the story substantially in the form in which he found it, and hence that v. 43 and the interdiction of v. 44 have a significance independently of the evangelist's own doctrine of the secret.

Seeing that no spectators are mentioned in the story, one could suggest that the original motif behind vv. 43 f. is that the nature of the cure is a holy thing which must on no account be profaned by being disclosed to the public. But this story does not refer to any mysterious technique (such as that described in Mk 7 32 ff. or 8 22 ff.) and no special prescription (such as that of Mk 9 29) is given. An alternative possibility is that Jesus does not advertise his miraculous power. But neither this nor the preceding suggestion seems to afford a satisfactory explanation of the emotional agitation evinced in v. 43 which, in all probability, has a cause similar to that of the ὀργισθείς in v. 41. Jesus is displeased with the leper because he has not complied with the provisions of the Mosaic law; and the continued displeasure of v. 43 is perhaps occasioned by the thought that the man will further contravene the law by associating with healthy people and informing them of the cure before he is officially pronounced clean by the competent authority. Hence Jesus is represented as brusquely casting the man forth and forbidding him to have any social intercourse prior to the pronouncement of the priest's verdict. The legal procedure would then be 'a testimony to them' in the double sense that it affords official proof of the reality of the cleansing and witnesses to Jesus' respect for the law. Such a motif, in addition to that of the secret, may have been in St. Mark's own mind when he decided to include the story in his work and place it in its present position; for in Mk 2 1 ff. he illustrates the conflict of Jesus with certain Jewish authorities, and he may wish to make it plain to his readers at the outset that the conflict is really not due to any disrespect for the Mosaic law on the part of Jesus, but to the evil nature of his opponents— the official custodians of the law (cp. Mk 7 10-13 12 28-34).

St. Mark's doctrine that Jesus' practice of teaching in parables was intended to conceal the truth from the public is set forth in 4 1 ff. The opening verse of the section was probably composed by the evangelist to provide an appropriate setting for the teaching in the general framework of the gospel; it seems to refer back to 3 9 where Jesus requests that a small boat be held in readiness so that he can put out to sea should the crush of the thronging crowd become too

great, and this verse occurs in a pericope (3 7-12) apparently written by St. Mark as a summary account of the nature and effects of Jesus' activities in Galilee. The immediate introduction to the parable of the sower in v. 2 may have already existed in the evangelist's source; it should then be compared with the words 'and he said' which in vv. 26 and 30 introduce the parables of the seed growing secretly and of the mustard seed respectively. It is possible that the explanation of the parable of the sower (vv. 13-20) was also included in the source, for v. 13 presupposes that the disciples have asked for the meaning of this particular parable whereas in v. 10 they enquire about the significance of parabolic teaching in general and receive the required reply in vv. 11 f. With its emphasis on the things which prevent the word from coming to its proper fruition, the explanation makes the parable more obviously an exhortation to be on one's guard against certain temptations. Assuming that this explanation was found in the source, St. Mark probably modified the original question by substituting the plural 'the parables' for the singular 'the parable' in v. 10; he may also have added the words 'when he was alone' and was perhaps responsible for appending 'with the twelve' to 'they that were about him'. If this is so, the source, with its particular question and with its distinction between the parable and the explanation, would afford the evangelist with an opportunity for putting forward his generalising doctrine concerning the significance of Jesus' parabolic teaching. This he does by adapting v. 10 in the manner described and by inserting vv. 11 f. 21-25 and 33 f., which convey the meaning that the truth lying in the form of parables is truth concealed from the public and revealed privately to the disciples.

In St. Mark's view, then, over and above the secret meanings concealed in the particular parables, there is the fundamental secret which is common to them all since, as it seems, it concerns the person who composes the parables. Admittedly, the evangelist affords no formal explanation of what precisely he understands by the mystery of the kingdom of God. He assumes that this meaning is clear as indeed it is when the passage is considered in the light of the doctrine of the work as a whole. He is referring to the truth disclosed by the heavenly voice at the baptism — the truth hitherto unrecognised by mortals, but known to the demons — that Jesus is the Messiah, the Son of God and the hidden Son of Man; and the passage may be said to point forward to Mk 8 27 ff. where Peter, as the representative of the elect, confesses that his master is the Messiah and wh re the disciples are at once forbidden to divulge this newly acquired knowledge. It appears, therefore, that St. Mark in 4 11 is not thinking of the kingdom of God in any abstract sense, whether as a future or as a present reality, but of the kingdom as it is embodied in the person of Jesus the Messiah.

In other words, the reference is to the saving message of the apostolic preaching or the essential content of the christian gospel; the phrase 'the kingdom of God' has similar significance in Acts 1 3, for example, where 'speaking the things concerning the kingdom of God' means 'preaching the gospel' (cp. Acts 8 12 19 8). 'Those who are outside' are accordingly those who cannot accept the good news of the Messiahship which the apostolic preachers proclaim to the world. They are outside in the sense of being uninitiated into the christian mystery of salvation. The multitude, being addressed in parables, are prevented from knowing the divine mystery, the secret which, according to Col 2 2 f., is none other than 'Messiah in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge' (cp. Col 1 25 ff.). They are strangers to the gospel and, in consequence, are excluded from the blessings enjoyed in the fellowship of the christian communities.

St. Mark's conception is therefore opposed to the common supposition that the parable, as a concrete representation of its subject matter, is designed as a means of facilitating comprehension. That he should come to think of the nature of parabolic discourse in this way, though surprising to us at first sight, would be a natural consequence of his doctrine of the messianic secret. The true impact of Jesus' teaching, as well as of his mighty acts, was concealed from the multitude, and since the teaching preserved in the tradition was to a large extent in parabolic form, it would be easy to come to assume that this form must have been chosen for the set purpose of hiding the truth. Moreover, it is evident that the parables were handed down and circulated in the churches isolated from their original contexts, with the result that the question of their precise significance would not infrequently become a debatable matter. For a parable would normally be spoken in response to a particular situation, which would exercise control over the meaning and limit the application. But with the loss of such contextual control much greater scope would be afforded for the contemplation of alternative possibilities in the way of interpretation, and adapted meanings would be supplied under the pressure of prevailing needs and purposes. Standards of interpretation would establish themselves pragmatically; and perhaps under the influence of primitive notions associated with epiphanies and greatly emphasised in the mystery religions, it would be felt that the right standards could be known only by the initiated few. Thus the notion that the truth (or some of it), being reserved for the elect, is hidden from the public (a notion which became tremendously important during the second century in the church's struggle with Gnosticism) could have already been present in the tradition before St. Mark wrote[21].

[21] Dr. Morton Smith sees this motive particularly in Mk 4 34: 'In Mk 4 11 f. the concern is to explain the rejection by the Jews, in 4 34 to discredit outside teachers

3.

Accordingly, Dr. E. SJÖBERG[22] rightly insists that St. Mark's doctrine of the secret is not imposed upon an alien tradition; ideas corresponding to it pre-existed in the materials with which the evangelist deals. On the other hand, despite its erudition and its accumulation of much valuable information, Dr. SJÖBERG's work is characterised by certain inadequacies, which perhaps arise partly from a failure to recognise the rich variety of motives entailed in the gospel traditions, and partly from an over-eagerness to demonstrate that the ultimate historical basis of the evangelist's doctrine was Jesus' own belief that he was the Son of Man, temporarily concealed on earth but destined shortly to be revealed in glory as the plenipotentiary of God to judge the world (cp. pp. 39f., 148f.).

(1) In the first chapter of his work (pp. 1—40) Dr. SJÖBERG maintains that St. Mark's mode of representation was bound up with apostolic belief generally. The gospel was an apocalyptic proclamation and, as in Jewish apocalyptic literature, divine mysteries were announced. It is pointed out, for example, that according to DS Hab 7 1 ff., even the prophets did not know the eschatological import of their pronouncements; the secret meanings of their words were revealed to the Teacher of Righteousness (p. 9). So St. Paul in I Cor 4 1 can refer to himself and his associates as 'stewards or dispensers of the secrets of God' (p. 19); in Eph 5 31 f. he can apply the relation between man and wife as indicated in Gen 2 24 to the relation between Christ and the church, understanding the result of his exegesis as 'a great mystery' (p. 16); in I Cor 2 6 ff. he can represent the gospel as a primordial secret, divinely imparted to the exponents of the new faith and not understood by the 'immature' or 'unspiritual' (p. 23). These and other parallels which Dr. SJÖBERG adduces are pertinent to the subject under consideration, although much of his associated discussion seems to revolve around the commonplace that revelation necessarily involves an element of secrecy; what is revealed must have been somehow concealed prior to the act of revelation. Moreover, the marshalling of parallels is no substitute for a careful investigation of the kind of thinking which lies behind the primitive christian conception of the gospel as a divine mystery. For St. Paul, no less than for the second evangelist, the conception is, as we have seen, connected

---

and justify the disciples' claim to a monopoly of true, secret doctrine' — *The Harvard Theological Review*, vol. 48 (1955), p. 31.

[22] See his treatise *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund, 1955); page references to this work are given parenthetically in the text.

with a predeterministic principle, and can hardly be elucidated without reference to that principle. The gospel of the crucified Messiah was a mystery, and its mysteriousness could be considered in various aspects. (a) The work of the Messiah realised a divine intention, conceived before creation, a secret primaevally known to God alone. (b) God communicated his will to Moses and the prophets, but the imparted mystery remained a mystery to readers of the scriptures. (c) Jesus of Nazareth was the Messiah, but men did not understand what was happening before their eyes. (d) In the light of the Messiah's resurrection the apostles gladly announced the revealed truth far and wide, and yet many, especially Jewish hearers, were offended. Thus mysteriousness persisted, and this persistent mysteriousness followed directly from the primordial secret itself. In other words, the continuing human failures to appropriate the saving content of divine revelation are integral to God's sovereign purpose.

(2) In his second chapter (pp. 41—98) Dr. SJÖBERG, instead of offering an exposition of the philosophy behind the apostolic doctrine, searches out from the mass of rabbinical literature a few examples of the notion of a secret or concealed Messiah. He notices that while in Jewish apocalyptic works the idea of a Messiah, hidden in heaven prior to his eschatological appearance, plays an important part, particularly in connection with the Son of Man, the notion of a pre-existent Messiah is virtually absent from talmudic writings. On the other hand, as Justin's *Dialogue with Trypho* may show, certain rabbis played with the possibility that the Messiah had come into the world, was temporarily concealed and awaited his public manifestation; there are also one or two illustrations of the thought that the Messiah, during the period of his earthly hiddenness, must suffer for the people (cp. Is 53 4 f.). But the scattered pieces of rabbinical evidence to which Dr. SJÖBERG calls attention, all belong to the second century or later, and they are far too meagre and elusive to warrant his contention (p. 40) that they clarify the necessary presuppositions for the primitive christian contrast between the Messiah as hidden and the Messiah as revealed.

(3) So far as the third chapter is concerned (pp. 99—213), while one may agree that possibilities in the way of secrecy motifs in the pre-Markan traditions have not been sufficiently explored in the form-critical school, there is much in Dr. SJÖBERG's exposition that is open to objection.

a. It is argued (p. 106) that, in view of the open confession in Mk 14 62 at the nocturnal trial, the injunction to silence in Mk 9 9, which makes the period of concealment terminate at the time when the Son of Man is raised from the dead, must be taken to refer specifically to the transfiguration experience, not to the messianic secret

as such — for the evangelist could not have been inconsistent on so important a theme. Here we have an illustration of the inadequacy of Dr. SJÖBERG's analysis and of his failure to appreciate the complexity of the motivation entailed in and behind St. Mark's work. As we have seen, such complexity accounts for the frequent inconsistencies in the evangelist's representation. Dr. SJÖBERG's failing in this connection is rather surprising, as he makes a favourable allusion (p. 112, n. 1) to FRIDRICHSEN's perspicacious study *Le problème du miracle*, in which certain interesting suggestions are made in regard to the significance of the injunctions to silence in the formation of the traditions. It is also surprising to discover later (pp. 131f.) that Dr. SJÖBERG, as though he had forgotten what he had previously stated, argues that even after the confession of Mk 14 62 the Messiahship remains a mystery — the members of the sanhedrin are 'outsiders' who, unlike the disciples and pilgrim crowds in Mk 11 1 ff., fail to grasp the truth and regard the messianic claim as blasphemous. Moreover, this contrast, quite apart from the question of the exegesis of Mk 14 62, is based on a misunderstanding. For, as careful examination shows, the people in Mk 11 1 ff. do *not* acclaim Jesus as Messiah[23].

b. Dr. SJÖBERG asserts (p. 114, n. 1) that WREDE, when stressing the theological character of St. Mark's doctrine overlooked the possibility that Jesus himself might have been theological, too. But in applying the epithet 'theological' to St. Mark's presentation, WREDE merely wished to indicate the non-biographical nature of the evangelist's aims — not to deny that Jesus' teaching was theological.

c. Opposing EBELING's thesis, Dr. SJÖBERG emphasises (pp. 120ff.) that St. Mark's notion of secrecy is not a literary convention imposed upon a tradition alien to it, but a motif integral to Jewish apocalyptic — a religious motif which must have been ultimately rooted in the teaching of Jesus himself (p. 123, n. 1). But does not this assume what needs to be proved? Dr. SJÖBERG's analysis is unsatisfactory. He does declare (p. 122) that RUDOLF OTTO found the key to an understanding of the motif in the apocalyptic Son of Man, and yet when he considers the crucial passage in I Enoch 71, on which OTTO set great store, he finds OTTO's exegesis erroneous! According to Dr. SJÖBERG (p. 96, n. 2; cp. p. 125, n. 1), Enoch becomes the Son of Man only *after* his exaltation, so that (contrary to OTTO's opinion) he is not on earth an incarnate and concealed Son of Man. Thus the importance of the Jewish apocalyptic conception of the Son of Man would seem to fade away!

d. Despite his view that St. Mark's gospel is a consistent and intelligible unity (pp. 106, 132), Dr. SJÖBERG is forced to admit (p. 132,

[23] Cp. *Z. N. T. W.*, vol. 51 (1960), pp. 34ff.

n. 2) that there are certain discordant elements, such as the public appeal to 'the Son of David' in Mk 10 47 f. and the public mention of the Son of Man in Mk 2 10 and 2 28. He evidently finds difficulty with passages of this sort, and his suggestion that they were accidentally taken over from the tradition, would seem considerably to weaken his general contention that the concept of the hidden Son of Man is an apocalyptic presupposition of the materials St. Mark uses.

e. In his discussion of the miracle-stories (pp. 150ff.) Dr. SJÖBERG finds the fact of messianic hiddenness in the pre-Markan tradition, but not the notion that Jesus willed to be hidden. The explanation in terms of volition is due to the evangelist, and so it is held that in certain cases, for example, Mk 5 43 7 36 8 26, the injunctions to silence are due to St. Mark. Dr. SJÖBERG sees that in Mk 1 23 ff. the injunction would be the exorcist's reply to the demon's defensive confession, though he goes on to argue that already in the tradition the demon's address in v. 24 could only be meaningful if it gave expression to a knowledge not accessible to ordinary mortals. But what are the grounds for such a contention? Why, in the circles under consideration, should not the naming of the relevant name be apotropaically effective, independently of the question whether certain human beings had knowledge of the person named? In any case, the confession fails as a defence. It is true that most of the miracle-stories reproduced by St. Mark indicate that the people, though impressed by Jesus as a wonder-worker, do not recognise him as Messiah. But this by no means implies that all such stories circulated in the apostolic communities with the alleged apocalyptic presupposition that the Messiahship was hidden during Jesus' life on earth. Dr. SJÖBERG could not overlook Mk 10 46 ff., in which the title 'Son of David' may well have belonged to the pre-Markan form of the story (p. 159, n. 5; cp. pp. 162f.), and this alone is enough to show that, according to some of the current Novellen, certain witnesses did respond with a faith that anticipated that of the church. The probability is that the spectators in the miracle-stories usually make what is, from the standpoint of apostolic belief, a limited response to the things they see, partly because of the unforgettable reminiscence firmly embedded in the passion-narrative (the core of the gospel traditions) that Jesus was not accepted by his people, and partly because of the church's experience that the power to work miracles was no compelling means of inducing people to embrace the gospel.

f. Respecting the parables (pp. 165ff.), Dr. SJÖBERG rightly holds that the evangelist was responsible for Mk 4 11 f., but it is scarcely satisfactory to argue (p. 192) that the parables specifically came to have a puzzling content in the tradition because it was believed that they contained the messianic secret. For why should the parables

have been singled out in this way from Jesus' other forms of utterance? And are there any good grounds for supposing that the pre-Markan tradents held that the explanation of the parable of the sower, for example, was an exposure of the messianic secret enclosed in the parable itself (Mk 4 1 ff.)?

g. In his consideration of the fourth gospel (pp. 202ff.), Dr. SJÖBERG argues that the mode of representation therein is so radically different from what we find in the second gospel that it must have arisen not from the *willed* hiddenness characteristic of St. Mark's doctrine, but from the *factual* hiddenness exemplified in the pre-Markan traditions (p. 211). Such an assessment, however, overlooks that in both gospels the haunting mystery of the Son of Man is referred to the sovereign will or purpose of God, and that in Mk 8 29 ff. the revelation of the secret to the disciples is analogous to the kind of representation we find in the fourth gospel. Though disclosed, the secret remains a mystery to the disciples as it does to 'the world' or to 'the Jews' in the Johannine presentation. Furthermore, there are definite approaches to the point of view of the fourth gospel with respect to the public in such passages as Mk 12 12 14 62; and Dr. SJÖBERG manifestly errs in affirming (p. 212) that the portrayal of Jesus as making public pretensions to Messiahship is original to the fourth evangelist and his circle.

(4) In his final chapter (pp. 214—246) Dr. SJÖBERG considers whether the secrecy motifs existent in the traditions, motifs of which the Markan theory is a *Zuspitzung*, can be said to go back to Jesus himself. He comes to an affirmative answer; although he occasionally hinted at his real status, Jesus actually moved among men with an unexpressed messianic claim, awaiting the glorious revelation of himself as Son of Man after a period of suffering (p. 246). Once again, however, the arguments are unconvincing.

a. Dr. SJÖBERG states (p. 218) that the Jewish parallels show that if Jesus had considered himself to be the Messiah he must, seeing that the Final Judgement had not yet come, have thought of his true nature as concealed for the time being. But, as we have seen, the few parallels cited in the second chapter of his work are late and of doubtful provenance; and, on Dr. SJÖBERG's own showing, I Enoch 71 cannot be quoted in support of his view. Moreover, did not Bar-Kokhba work on Jewish presuppositions, and did not he make a public claim to Messiahship?

b. Dr. SJÖBERG argues (p. 238) that the Messiah's hiddenness is a dominant theme in the tradition and would be quite inexplicable if Jesus had openly claimed to be the Messiah. But perhaps the notion is not quite so dominant as Dr. SJÖBERG supposes; and in so far as it is present in the multifarious traditions it could be based largely

on the firm reminiscence that Jesus was not recognised as Messiah by his contemporaries. Furthermore, Dr. SJÖBERG presents no systematic elucidation of such passages as Mk 14 62 15 26, which state or imply that Jesus did make open messianic pretensions[24].

c. Towards the end of his treatise (pp. 243ff.) Dr. SJÖBERG apparently wearies of patient argumentation and resorts to dogmatic pronouncement. The hesitancies of the earlier pages give way to a confidence of statement which the evidence supplies no warrant for. Perhaps most scholars would agree that behind the gospel traditions was a historical Jesus with a deep sense of vocation who worked and spoke in the name of God (p. 243). But to act in the name of God is one thing — to be something more than a mere Messiah *designatus* is quite another. Also, it is not explained why there could be no realised eschatology for a Messiah *designatus*, or why Jesus must have been Messiah, though concealed as such, to have spoken of the breaking-in of the kingdom (p. 243; cp. pp. 233f.). And in any case, can we be sure that realised eschatology belongs to the earliest strata of the tradition?

d. Dr. SJÖBERG (pp. 244f.) supposes that Jesus went beyond current expectation *à propos* of the Son of Man by not thinking of his mission merely in terms of judgement. As hidden Son of Man on earth he called for repentance and proclaimed forgiveness through his words and works; the season of grace would end with his eschatological appearance to judge the world in righteousness. According to Dr. SJÖBERG, such passages as Mk 8 33 10 45 serve to indicate that Jesus took up and applied to himself in his capacity as hidden Son of Man the role of the Suffering Servant of Deutero-Isaiah. But can it be quite excluded that Mk 8 33 is a piece of anti-petrine polemic? And can we be so sure that Mk 10 45 is based on Is 53[25]? Also, if the figure of the Suffering Servant played so crucial a part in the thought of Jesus, why are echoes of Is 53 all but absent from earliest surviving form of the passion-narrative?

(e) Dr. SJÖBERG (pp. 234ff.) seems too easily to infer from such sayings as Mk 8 38 that Jesus must have contemplated his own glorification to fulfil the eschatological role of the Son of Man. But the *logion* is so framed that it by no means excludes the possibility that the speaker distinguished himself as 'I' from the Son of Man[26]. Jesus could have thought of an ethical correspondence between his own work and the final judging action of the Son of Man; and perhaps

[24] Cp. my paper 'The Trial of Jesus' in *Vigiliae Christianae*, vol. 12 (1958), pp. 1ff., where some relevant suggestions are made.

[25] Cp. C. K. BARRETT's contribution to the T. W. Manson memorial volume *New Testament Essays* (ed. by A. J. B. Higgins, Manchester, 1959), pp. 1ff.

[26] Cp. J. WELLHAUSEN: *Das Evangelium Marci*, p. 73.

such correspondence was transformed into a relation of substantial identity after the resurrection christophanies. But extreme caution is necessary in this connection. In an important paper[27] Dr. P. VIELHAUER has shown that in the synoptic records the eschatological sayings concerning the coming of the kingdom are not intimately bound up with those concerning the final appearance of the Son of Man; and after a careful analysis he is led to the conclusion that Jesus envisaged an imminent and unmediated intervention of God's sovereign rule, the interpretation in terms of the Son of Man being a more concrete representation which originated in the apostolic communities. The same kind of conclusion comes to expression in Dr. P. WINTER's thesis[28], that in the gospels three stages of development in eschatological belief can be distinguished: (i) Jesus awaited and prayed for the coming of the kingdom of God. (ii) After the crucifixion the basic expectation was transformed into the expectation that Jesus would return as the glorified Son of Man. (iii) With the delay in the arrival of the parousia, it came to be held the kingdom had already dawned in the Messiah's earthly activities.

However this may be (and it is an important proposal calling for serious consideration), the preceding discussions would seem to indicate that behind the gospel traditions was a Jesus who proclaimed the nearness of the end of the present order, and who assumed that his own words and works stood in a vital relation to the prospective judgement of the world. Presumably, the final divine intervention would be construed as a triumphant vindication of his present mission with its exhortations, warnings and promises, and, unlike that mission, so far from being restricted to a small imperial province, would be effected on a cosmic scale. It would happen for all to see, a compelling demonstration of God's ultimate power, so that what was now hidden would then be made manifest, and what was now secret would then come to light (cp. Mk 4 22). If such a presumption is soundly based, besides a contrasting notion of hiddenness, a strong predestinarian conviction must also have been fundamentally involved in the teaching of Jesus — no less than in the case of his great prophetic predecessors; as the earth produces fruit of itself, quite independently of the art and device of man (cp. Mk 4 28), so God's purpose is being realised in

---

[27] 'Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu' in the *Festschrift für Günther Dehn* (Neukirchen, 1957), pp. 51ff.

[28] See the *Theologische Literaturzeitung*, vol. 85 (1960), cols. 745f. Cp. E. GRÄSSER: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlin, 1957—1960); also, the article 'Sequence and Dates of the Extra-biblical Dead Sea Scroll Texts and "Damascus" Fragments' in *Vetus Testamentum*, vol. 3 (1953), pp. 176f., where Dr. I. RABINOWITZ distinguishes four typical phases in episodes of eschatological excitement deriving from scriptural prophecy.

history and presses forward to its inevitable eschatological consummation.

Accordingly, while the evidence scarcely warrants the view that Jesus actually thought of himself as the hidden Son of Man, Dr. Sjöberg is on firm ground when he maintains that St. Mark's doctrine of the messianic mystery is not imposed *ab extra* upon an utterly alien tradition. Various secrecy motifs were already present in the materials he uses, and the notion of hiddenness, associated with a form of divine predestinarianism, may well have been exemplified, after the manner outlined, in the teaching of Jesus himself.

(Completed in March 1961)

ZUR REDE JESU VOM VATER IM JOHANNES-EVANGELIUM

Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh 20 17 und seiner Vorbereitung

Von Walter Grundmann

(Eisenach, Am Hainstein 8)

Die Erkenntnis des kompositorisch-redaktionellen Verfahrens der Evangelisten eröffnet Einblicke in ihre theologischen Grundgedanken, die in der Auswahl, Gestaltung und Komposition des aus der Tradition mündlicher oder schriftlicher Art übernommenen Stoffes hervortreten. Es ist deutlich erkannt, daß die Aussage Joh 20 17: »Gehe hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott« im Ganzen des Johannes-Evangeliums ihre besondere Bedeutung hat. Zum ersten und einzigen Male werden die Jünger, in den Abschiedsreden zu Jesu Freunden eingesetzt (15 13-17)[1], Jesu Brüder genannt. Mit dieser Aussage ist die andere verbunden: zum ersten und einzigen Male heißt Gott, der von Jesus im Laufe des Evangeliums »der Vater« oder »mein Vater« genannt wird, »mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott«. Beide singulären Aussagen — Jesu Jünger seine Brüder,

[1] Vgl. dazu W. Grundmann, Das Wort von Jesu Freunden (Joh 15 13-16) und das Herrenmahl; Novum Testamentum III (1959), S. 62—69; ferner Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium, in: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 131—154; Verkündigung und Geschichte in dem Bericht vom Eingang der Geschichte Jesu im Johannes-Evangelium, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (1960), S. 289—309. Der Verfasser dieser Aufsätze bereitet eine Arbeit vor über Gestalt und Aufbau des vierten Evangeliums, die in »Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft« in der Evang. Verlagsanstalt Berlin erscheinen wird. Die vorliegende Arbeit erhärtet vor allem das in der Studie über das johanneische Glaubensverständnis gewonnene Ergebnis.

Jesu Gott und Vater ihr Gott und Vater — gehören zusammen. G. SCHRENK sieht in dieser von ihm als »entscheidend« bezeichneten Stelle einen Ausdruck »für die neue Stufe der Jüngerstellung nach Jesu Auferstehung«[2]. Diese u. E. zutreffende Formulierung läßt erkennen, daß der Evangelist in zeitlich-geschichtlichen Kategorien denkt und von einem in ihnen verlaufenden Heilsgeschehen weiß; seine einzelnen Stadien sind deutlich markierbar. Als eschatologisches Geschehen ist es jedoch nicht ein in diesen Stadien sich erschöpfendes vergangenes, sondern ein jeweils gegenwärtiges Geschehen. Auf den zeitlich-geschichtlichen Charakter seiner Vorstellungen weist das »noch nicht« in Joh 20 17 — ich bin noch nicht hinaufgegangen zum Vater[3] — unverkennbar hin. Die Frage, vor die uns die Bedeutung von 20 17 für das Ganze des Evangeliums stellt, lautet daher: Ist diese entscheidende Aussage über eine neue Stufe der Jüngerstellung nach Jesu Auferstehung im Evangelium vorbereitet und wie ist sie vorbereitet?

1.

Die nahezu am Ende des Evangeliums stehende Aussage 20 17 ist thematisch bereits im Prolog vorbereitet; dort heißt es in jenem Satz, der die inhaltliche Gestaltung des Evangeliums bestimmt: »Er kam in sein Eigentum (so 1 19—4 42) und die Seinen nahmen ihn nicht auf (so 4 43—12 50); wieviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben« (so 13 1—20 29)[4]. Sollte der Ausdruck »Vollmacht« ebenso

[2] So G. SCHRENK, ThWB V, 996, 38.

[3] Die Koinegruppe liest wie häufig auch an anderen Stellen statt des absoluten »der Vater« mein Vater; Θ bezeugt ebenfalls das μου.

[4] Über diese Abgrenzung besteht eine allgemeine Übereinstimmung. BULTMANN sieht in seinem Johanneskommentar das erste Kapitel als Einleitung an und teilt dann ein: »Die Offenbarung der δόξα vor der Welt« (2—12) und »Die Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde« (13—20). Auch C. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel (2. Aufl. 1954) nimmt Kap. 1 für sich, das den Prolog und die sich daran anschließenden Bekenntnisse zum Messiassein Jesu enthält, und er scheidet zwischen einem Book of Signs (2—12) und einem Book of the Passion (13—20). Er vergleicht die Thematik des Evangeliums einer musical figure und sagt: »A theme is introduced and developed up to a point; then a second theme is introduced and the two are interwoven; then a third and so on. A theme may be dropped, and later resumed and differently continued in all manner of harmonious variation« (a. a. O. 383). Derartige Themen sind: Leben, Glaube, Erkenntnis Gottes, Menschensohn und Gottessohn u. a. Das leitende Motiv scheint uns das der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft zu sein, die im Sohn gegenwärtig sind und durch ihn zur Gabe an die Seinen werden. PAUL WINTER nennt in einer Besprechung des Werkes von Dodd zutreffend als Kerngedanken des Werkes, »daß der Sohn vermöge seiner Bezogenheit zum Vater die Menschen zu Gott bringt« (ThLZ 80, 1955, Sp. 144). Er leitet »die Idee der wiederherzustellenden Kommunion zwischen Mensch und Gott« (Sp. 145) aus dem Juden-

Zufügung zum hymnischen Text sein, der dem Evangelisten für den Prolog vorlag, wie »die an seinen Namen glauben« und die folgenden Aussagen über die Zeugung zu Gottes Kindern aus Gott, was sich schon aus rhythmischen und stilistischen Erwägungen nahelegt, so macht mit solcher Zufügung der Evangelist deutlich, daß die Kindschaft zu Gott Gabe Jesu Christi ist und er nicht an eine allgemeinmenschliche natürliche Gotteskindschaft denkt. Die »Vollmacht der Gotteskindschaft« macht die Offenbarung des Vaters als Heilsgeschehen kenntlich. Wenn Jesu Jünger von ihm seine Brüder genannt werden und Jesu Gott und Vater ihr Gott und Vater geworden ist, dann sind sie Kinder Gottes geworden, Söhne durch den Sohn, denn er steht zum Vater im Verhältnis des Sohnes. So vollendet also 20 17 einen Spannungsbogen, der vom Prolog ausgeht und das Ganze des Evangeliums umschließt. Es wird daher darauf ankommen, die entscheidenden Markierungspunkte dieses Weges von 1 11. 12 zu 20 17 zu erkennen.

Wir gehen von einer grundlegenden Beobachtung aus: Der Evangelist zeichnet Jesus in seinem Verhältnis zu Gott und in seinem Verhältnis zu seinen Jüngern sowie zu seinen Gegnern. Dieses Verhältnis zu den Jüngern und Gegnern liegt auf einer Linie; es ist sein Verhältnis zu den Menschen, unter denen durch seine Erscheinung eine Scheidung entsteht[5]. Sie alle gehören zu seinem Eigentum und sind die Seinen, zu denen er kommt; aber die einen nehmen ihn auf, während ihn die anderen abweisen. Die Aufnahme geschieht im Glauben an seinen Namen, so daß die Glaubenden hinfort im eigentlichen Sinne des Wortes die Seinen sind, insofern sie ihre Zugehörigkeit zu seinem Eigentum durch ihren Glauben bejahen (vgl. 10 3. 4; 13 1). So wird das Verhältnis zu den ihn Abweisenden zum Gegenbild gegenüber den ihn Aufnehmenden. Nun ist das Verhältnis, in dem Jesus als der Sohn zu seinem Vater steht, und das Verhältnis, in dem er zu den Seinen im engeren Sinne steht, also zu den an ihn Glaubenden, in einer parallelen Beziehung gesehen; das eine begründet das andere so, daß das eine durch die gegebene Parallelität geradezu auf das andere übertragen wird. Jesus kennt die Seinen, d. h. er erwählt sie sich als die Seinen, und die Seinen kennen ihn,

---

tum ab. Dodd wie auch Barrett — C. H. Barrett, The gospel according to St. John (1955) — gehen von dem vorgegebenen Text aus, verwerfen Umstellungen und versuchen ihn in seiner Gedankenführung zu begreifen. Auch die hier vorgelegte Studie geht in ihren Beobachtungen vom vorliegenden Text aus. Die Begründung wird in der Arbeit über Aufbau und Gestalt des vierten Evangeliums gegeben.

[5] Auf den geschichtlich-eschatologisch und nicht metaphysisch begründeten Dualismus des vierten Evangeliums hat besonders G. Baumbach, Qumran und das Johannes-Evangelium, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 6 (1958) hingewiesen.

d. h. sie vertrauen sich ihm an, und das so, wie ihn der Vater kennt, d. h. erwählt, und er den Vater kennt, d. h. sich ihm anvertraut[6] (10 14. 15). Der erste Teil des Evangeliums (1 19—12 50) spricht nur von dieser Parallelität, die im Verhältnis zwischen Vater und Sohn einerseits und zwischen dem Sohn und den Seinen andererseits besteht, und zwar auch nur an dieser Stelle, an der es nach der Trennung vom Judentum um die Begründung der Gemeinde Jesu unter dem Hirtenbilde geht. Erst im zweiten Teil (13 1—20 29) findet die Übertragung des einen auf das andere statt; sie findet in 20 17 ihren Abschluß. Dafür aber enthält der erste Teil das negative Gegenbild zur Übertragung des zweiten Teils. Im ersten Teil wird nämlich den Juden das Recht abgesprochen, Gott ihren Vater nennen zu dürfen, während es im zweiten Teil den Jüngern zugesprochen wird.

Schon im Prolog wird diese Thematik sichtbar; dort wird eine radikale Bestreitung jeder Gotteserkenntnis außerhalb der Christusoffenbarung vorgenommen, wenn es an seinem Schluß heißt: »Gott hat keiner jemals gesehen; der einziggeborene Gott, der an des Vaters Seite ist, jener hat ihn ausgelegt« (1 18). Die Einzigartigkeit dieser Gottesauslegung im Sohn hat seinen Grund im Platz des Sohnes an der Seite des Vaters; dahinter dürfte das Bild des paradiesischen Mahles stehen, bei dem der Sohn den Platz an der Seite des Vaters hat und von daher ihn kennt und auslegen kann (vgl. 10 14. 15). Diese Aussage bestimmt den Abbau des jüdischen Gottesdienstes und Lehrertums und Prophetentums, wie er 2 1—3 36 vorgenommen wird. Sie wird wieder aufgenommen in der Bestreitung der jüdischen Gotteserkenntnis in der Apologie Jesu 5 19-47, wo es in deutlichem Anklang an sie heißt: »Und der Vater, der mich gesandt hat, jener hat betreffs meiner Zeugnis abgelegt. Und ihr habt seine Stimme niemals vernommen und seine Gestalt nicht gesehen und sein Wort habt ihr nicht bleibend in euch, weil ihr dem, den jener gesandt hat, keinen Glauben schenkt.« (5 37 f.) Deshalb mißverstehen sie die Schrift als Spender des Lebens, während sie Zeugnis des Vaters vom Lebensspender ist, zu dem sie ruft (5 39 f.), ein Ruf, dem sie nicht folgen wollen. Daher rührt ihr Mißverstehen des Gesetzes, auf das sie ihre Hoffnung setzen, während sie es fürchten müßten, denn Mose verklagt sie und ihren Fürsprecher verfehlen sie (5 45-47). Weil die Juden den Vater nicht kennen, den Jesus allein kennt, verweigern sie ihm die Anerkennung. Würde Jesus seinen Anspruch aufgeben, allein den Vater zu kennen, wäre er ebenso ein Lügner, wie sie es sind, wenn sie behaupten, den Vater zu kennen und seine Kinder zu sein, während sie in Wahrheit Kinder des Teufels sind (8 41-45 8 54. 55). Zu diesem

[6] Vgl. dazu meinen Aufsatz in Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 149 f.

Urteil kommt er, weil sie ihm die Ehre verweigern und ihm keinen Glauben schenken (5 23 8 48-50); denn allein an ihm könnten sie zur Erkenntnis des Vaters kommen, die sie ihm absprechen (8 13-19)[7]. In der Einzigartigkeit seiner Gotteserkenntnis und in der Verweigerung des Glaubens liegt es also begründet, daß Jesus ihnen ihren Anspruch auf Gotteskindschaft, die ihnen Gott als ihr Vater verleihe, bestreitet und sie der Teufelskindschaft bezichtigt, denn sie versagen ihm die Liebe und wollen ihn töten (8 37. 39. 42). Dieser radikalen Verneinung des jüdischen Rechtes steht die Zuerkennung dieses Rechtes an die Jünger im zweiten Teil gegenüber.

Wohl aber wird im ersten Teil in jenem ersten großen Abschnitt vom Kommen Jesu in sein Eigentum (1 19—4 42)[8] davon gesprochen, daß nur ins Reich Gottes eingehen kann, wer aus dem Geist von neuem erzeugt ist. Der »Lehrer in Israel«, Nikodemus (3 10), begreift diese Lehre des »Lehrers von Gott gekommen« (3 2) nicht. Die Grenze der jüdischen Erkenntnis wird sichtbar. Der von neuem aus dem Geist Erzeugte ist der an den Sohn Glaubende, und seine Neuerzeugung geschieht unter dem Wort des Sohnes, das Geist und Leben ist (3 3-8. 14-16 6 63). In solcher Erzeugung aus dem Geist ist die Sohnschaft aus Gott begründet (1 11-13 3 1-21). Und nach dem Abbau des jüdischen Gottesdienstes und dem Sichtbarwerden der Grenze jüdischen Lehrertums und der Erfüllung jüdischen Prophetentums (2 1 3 36) wird die Offenbarung des neuen Gottesdienstes auf samaritanischem Boden vor einer fragwürdigen Frau, die Erwählung des Verachteten verdeutlichend, sichtbar. Der Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern in der Frage nach dem Ort der rechten Anbetung wird überwunden durch die wahrhafte Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit; ausdrücklich wird gesagt, daß Gott solche Anbeter suche und daß die Stunde dazu gekommen ist (4 21. 23. 24). Die wahrhaftigen Anbeter Gottes sind aus dem Geist erzeugt und sind in ihrer Anbetung durch die Wahrheit bestimmt, die ihnen in der Offenbarung Gottes durch Jesus begegnet. Sie beten als Söhne den Vater an. Die samaritanische Frau sieht in solchem Vorgang eine Sache der Zeit des Messias, und Jesus enthüllt sich ihr als solcher (4 25 f.), und vor den Samaritanern wird deutlich, daß er darin der Retter der Menschenwelt (4 42) ist. Auf diesem Hintergrund hebt sich nun um so deutlicher ab, daß Jesus sich selbst als den bezeugt, der der einzigartige Offenbarer des Vaters ist als der Sohn, der in einem einmaligen Verhältnis zum Vater steht,

---

[7] Vgl. dazu ThWB V, 1002 f.: Der Kampf mit den Juden um die Vaterwahrheit; dort weitere Belege.

[8] Vgl. dazu den in Anm. 1 genannten Aufsatz aus dem Sammelband »Der historische Jesus und der kerygmatische Christus«.

und als solcher bezeugt wird (vgl. 1 14. 18 3 31-36 5 17-47 7 15-18)[9]. Durch ihn sucht der Vater die wahrhaftigen Anbeter.

Daß er als der Sohn der einzigartige Offenbarer des Vaters ist, wird im zweiten Teil weiter bezeugt; zugleich geschieht in ihm die Zuerkennung des Rechtes auf den unmittelbaren Zugang zum Vater an die Jünger. Das wird am Schluß des ersten Teiles in einer beachtlichen Weise vorbereitet. In der orts- und zeitlosen Proklamation Jesu als des Offenbarers und Lebensspenders, die keine konkreten Hörer mehr hat, sondern an alle ergeht (12 44-50) heißt es gleich am Anfang in einem die bisherigen Aussagen des Evangeliums überbietenden Wort, das nur in 5 24 — »wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat ...«, dort Hintergrund für die Bestreitung der jüdischen Behauptung wahrer Gotteserkenntnis — vorbereitet ist: »Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat«. Ist der ganze Zusammenhang in der Einheit zwischen Vater und Sohn begründet (vgl. 10 30. 38), so tritt der Sohn zugleich hinter dem Vater zurück. Der nächste Schritt ist die Zuerkennung der von ihm geschenkten Unmittelbarkeit zum Vater in ihm. Das geschieht in der Stille des Abendmahlsraumes in der letzten Nacht nach den Auseinandersetzungen mit den Juden. Vor ihm steht die Ausführung ihres Todesbeschlusses, in dem sie ihre von ihm wiederholt aufgedeckte Absicht vollführen (8 37. 39. 42). Der Grund ihrer Feindschaft liegt in seiner Sohnschaft (5 18 10 33 19 6). Die wahren Anbeter aber sind gefunden, und der Zugang zum Vater wird ihnen verliehen. Diesem Vorgang gilt nunmehr unsere Aufmerksamkeit.

2.

Die letzte Nacht beginnt beim vierten Evangelisten mit der Fußwaschung der Jünger durch Jesus, wobei entscheidend für ihr Verständnis der Kontrast ist: der Herr, dem der Vater alles in seine Hände gegeben hat, tut den Seinen jenen Sklavendienst, der von einem männlichen Israeliten unter Juden nicht verlangt werden durfte (vgl. 13 3. 4). In diesem Dienst bezeugt er den Jüngern ihre Reinigung durch ihn und zeigt ihnen zugleich die Notwendigkeit der dauernden Reinigung durch seinen Dienst. Was die Juden vor dem Passa tun (11 55), das tut Jesus seinen Jüngern, freilich auf ein ganz anderes Ziel hin. Das wird in der Antwort sichtbar, die Petrus empfängt, als er die Annahme des Dienstes Jesu verweigert. Jesus sagt ihm: »Wenn ich dich nicht wasche, hast du nicht Anteil mit mir« (13 8). Diese Antwort läßt eine Frage offen: Anteil woran? Diese offene Frage weist hin auf das sich vollziehende Geschehen, das deutlich macht, worauf-

[9] Vgl. dazu ThWB V, 997—1102.

hin die Reinigung durch Jesus geschieht. Die Antwort, die im Folgenden gegeben wird, ist entsprechend den beiden nebeneinander gestellten Entwürfen der Abschiedsreden eine doppelte[10]: Die Reinigung geschieht im Blick auf die Öffnung des Vaterhauses für die Jünger (14 1-3), und sie geschieht an ihnen als den Reben des wahrhaftigen Weinstocks (15 1-6), damit sie viel Frucht bringen. Die beiden Aussagenreihen sind getrennt ins Auge zu fassen.

In der ersten Aussagenreihe, die von 13 31—14 31 reicht, kündet Jesus als Ziel seines Hingangs zum Vater, er wolle den Jüngern im Vaterhaus die Stätte bereiten. Die Ankündigung ist mit der Aufforderung verbunden: »Nicht erschrecke euer Herz! Glaubet an Gott und glaubet an mich« (14 1). Zum ersten Male im Evangelium werden die Jünger, die an den Namen Jesu glauben, zum Glauben an Gott aufgefordert. Gewiß ist das durch die Situation bestimmt: Der Glaube an Gott soll ihnen helfen, in Jesus angesichts seines Todes am Kreuz nicht den von Gott Verworfenen zu sehen, sondern den, an dem Gott handelt. Aber es ist eben bedeutungsvoll, daß der Glaube an Jesus, zu dem sie ebenfalls aufgefordert werden, mit dem Glauben an Gott verbunden wird (vgl. 12 44). Die Öffnung des Vaterhauses durch Jesus bereitet ihnen dort die Stätte, d. h. sie kommen in die Nähe des Vaters. Das Bild des Vaterhauses steht für das Reich Gottes (3 3. 5), in das nur der an Jesus Glaubende als der aus dem Geist Erzeugte kommt. Mit dem Bild vom Vaterhaus wird also das Reich Gottes veranschaulicht[11]. Jesus stellt sich den Jüngern als den Weg zum Vater dar, indem er sagt: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich« (14 6). Diesen Zugang zum Vaterhaus schafft er ihnen durch seinen Hingang; das sollen sie glaubend festhalten, und dieser Glaube richtet sich sowohl auf Gott wie auf ihn; denn er ist für die Jünger der ihnen vom Vater gegebene Zugang zu ihm. Er ist es deshalb, weil er die Epiphanie des Vaters ist (14 9): in ihm ist der Vater gegenwärtig und anschaubar geworden. Das alles ist gesprochen angesichts der Situation des Abschieds; dem Abschied folgt das Wiedersehen »an jenem Tage« (14 20); mit dieser Zeitangabe ist der Tag der Erkenntnis Jesu, für die Jünger der Tag der Erscheinung des Auferstandenen vor ihnen, gemeint; er bringt ihnen die Erkenntnis: »ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch« (14 20). Mit diesem Wort ist die Parallelität zwischen dem Ver-

---

[10] Vgl. Johannes Schneider, Die Abschiedsreden Jesu, ein Beitrag zur Frage der Komposition von Joh 13 31—17 26, in: Gott und die Götter, Festgabe für Erich Fascher (1958), S. 103—113; ferner meine Arbeit über Aufbau und Gestalt des vierten Evangeliums.

[11] Das ist auch in der Predigt Jesu innerhalb der synoptischen Überlieferung da, vgl. Grundmann, Geschichte Jesu Christi (²1960) S. 196—202.

hältnis Vater—Sohn und Jesus—Jünger angedeutet[12], und es weist zugleich darüber hinaus. Die Jünger werden als die angeredet, die Jesus liebhaben, was sich im Halten seiner Gebote, d. h. in der untereinander bewährten Liebe zeigt, die der Liebe Jesu zu ihnen entspricht und in ihr begründet ist (vgl. auch 13 34 f.). Von dem, der Jesus liebhat, wird nun gesagt: »Er wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und ich werde mich ihm enthüllen.« Der Jünger, der Jesus liebhat, wird vom Vater geliebt, d. h. für ihn wird Jesu Vater zu seinem Vater, Jesu Gott zu seinem Gott, und er wird von Jesus geliebt, d. h. er wird zu Jesu Bruder. Das widerfährt ihm, wenn sich Jesus ihm enthüllt. Dieser Vorgang ist die Frucht seines Hingangs zum Vater, die Jesus den Jüngern in seiner Abschiedsstunde zuspricht und die 20 17 bestätigt wird. Die Aussage wird, veranlaßt durch eine Zwischenfrage des Jüngers Judas, noch einmal wiederholt und weitergeführt: »Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (14 23). Der Jünger wird vom Vater geliebt, und in der Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern im Geist ist die Gemeinschaft mit dem Vater einbeschlossen; mit dem Sohn kommt der Vater zu den Jüngern, und sie sind die vom Vater Geliebten.

Zu dem gleichen Ergebnis, wenn auch in anderer Weise des Ausdrucks, führt auch der zweite Entwurf der Abschiedsreden (cap. 15. 16). Er handelt von der Jüngerschaft Jesu, die in dem grundlegenden Bilde vom Weinstock, dem Weingärtner und den Reben am Weinstock dargestellt wird (15 1-11). Die Jünger sind Jesu Freunde und werden zu solchen eingesetzt (15 12-17), sie sind, dem Haß der Welt ausgesetzt, Jesu Zeugen (15 18—16 4), und sie werden mit dem Geist der Wahrheit begabt, der ihnen Beistand ist, wenn Jesus von ihnen gegangen ist (16 5-15). Es geht also in diesem ganzen Zusammenhang 15 1—16 15 um die Darstellung des Verhältnisses Jesus—Jünger. Daher findet sich auch die Entsprechung zu dem Verhältnis Vater—Sohn, und zwar in bezug auf die Liebe Jesu zu seinen Jüngern: »Wie mich der Vater geliebt hat, so liebe ich euch« (15 9). In Jesu Liebe sind die Jünger mit der gleichen Liebe geliebt, mit der er vom Vater geliebt wird. Die ganze Folge der Worte Jesu zu seinen Jüngern von ihrer Jüngerschaft ist von dem bevorstehenden Abschied bestimmt; das wird 16 5-7 ausdrücklich ausgesprochen und 16 16-22 wieder aufgenommen. Dabei wird deutlich: die Abschiedsstunde ist da, sie ist »jetzt« (16 5. 22); nur noch kurze Zeit ist Jesus mit den Seinen zusammen, aber es dauert auch nur kurze Zeit, daß er sie wiedersehen

[12] Zu der Darstellung des Vater-Sohn-Verhältnisses in der 14 20 anklingenden Formel »Ich im Vater, der Vater in mir« vgl. 10 38 14 10 17 21: Er ist im Vater aufgehoben und vom Vater umfangen, der Vater ist in ihm gegenwärtig und wirksam.

wird (16 16-22). In diesem Augenblick des Abschieds sind sie von Trauer und Trübsal erfüllt (16 6. 20-22). Aber diese Trauer und Trübsal soll in Freude verwandelt werden, die ihnen keiner mehr wegnehmen kann, eine Freude, die eschatologische Freude ist. Sie erwächst ihnen aus dem Wiedersehen mit Jesus. Im Schlußabschnitt des zweiten Entwurfs in 16 23-33 geht es um die Begründung dieser Freude.

In diesem Schlußabschnitt fallen zunächst die verschiedenen zeitlichen Fixierungen auf: an jenem Tage (16 23. 26), bis jetzt (16 24), es kommt die Stunde (16 25. 32), siehe jetzt . . . jetzt (16 29. 30). Fast jeder Vers enthält eine zeitliche Fixierung. Mit »jetzt« wird die Abschiedssituation bezeichnet, »jener Tag« ist der Tag des Wiedersehens Jesu mit den Jüngern (vgl. auch 14 20), »bis jetzt« markiert den Zeitpunkt der Abschiedsgespräche als solchen einer grundlegenden Veränderung; die Stunde weist auf den entscheidenden Vorgang seines Todes hin (vgl. auch 16 21: die Stunde des Todes und die Stunde der Geburt). Mit diesen zeitlichen Angaben werden zwei inhaltliche Aussagen verbunden. Bisher haben die Jünger nicht im Namen Jesu gebetet, von jetzt ab werden sie es tun. Ihnen wird also das Gebet im Namen Jesu möglich, und das schließt in sich den unmittelbaren Zugang zum Vater, denn im Namen Jesu beten heißt zu Gott als zum Vater beten, der die erhört, die ihn anrufen; bezeichnenderweise wird sowohl die Anrede an Gott als auch die Erhörung, die die Bitte findet, mit der Formel »in meinem Namen« verbunden (16 23[13] 16 24. 26). Für dieses Gebet wird »auf jenen Tag« verwiesen, d. h. was ihnen der von ihnen Abschied Nehmende zuspricht, ist für sie seit seiner Auferstehung verwirklicht. Nun wird dieses Gebet im Namen Jesu ausdrücklich dahin verdeutlicht, daß Jesus sagt: Er selbst werde nicht den Vater um ihretwillen bitten, »denn er selbst, der Vater, hat euch lieb«. Die Aussage von der nicht mehr nötigen Fürbitte Jesu zielt hin auf die Unmittelbarkeit des Zugangs zum Vater, den sie durch ihn empfangen haben; sie macht aber Jesus nicht überflüssig, denn die Verbindung zwischen ihm und den Seinen ist eine solche der Liebe, und darum bleiben sie miteinander verbunden. Er, der zum Vater geht, bringt sie zum Vater mit. Im Gebet im Namen Jesu ist für die Jünger der unmittelbare Zugang zu Gott dadurch hergestellt, daß die Liebe des Vaters auf sie gerichtet ist. Jesu Vater ist ihr Vater geworden, und sie sind seine Brüder. Das wird damit begründet, »daß ihr mich geliebt und geglaubt habt, daß ich vom Vater ausgegangen bin«. Die Liebe des Vaters ist deshalb auf sie gerichtet, weil sie den Sohn als Gesandten des Vaters anerkannt und sich ihm angeschlossen

[13] »In meinem Namen« stellen Koinegruppe, D, Θ, $\mathfrak{P}^{22}$ zu »was ihr den Vater bitten werdet«, so daß auch hier vom Beten »in meinem Namen« und nicht von der Erhörung »in meinem Namen« gesprochen wäre.

haben. Sie haben getan, was die Juden bestritten und verweigert haben. Die Begründung der auf die Jünger gerichteten Liebe des Vaters in ihrem liebenden Anschluß an den Sohn ist in der gleichen Weise vorgenommen wie im ersten Entwurf der Abschiedsreden (14 20-23). Der zweite Entwurf geht darüber hinaus, daß er die Zusage der Liebe des Vaters zu den Jüngern und ihres unmittelbaren Zuganges zu ihm mit einem bisherigen Reden Jesu in verhüllender Bildrede und einem nunmehrigen offenen Reden verbindet[14]. Bisher hat Jesus von diesem Vorgang in verhüllender Bildrede gesprochen, jetzt naht die Stunde, in der er in Offenheit zu ihnen sprechen kann. Das bedeutet: die Auferstehung Jesu eröffnet ihnen das Verständnis der verhüllenden Bildrede und gewährt ihnen seine offene Rede. Die Jünger sehen in dem Zuspruch, daß die Liebe des Vaters um ihrer Verbundenheit willen mit dem Sohn auf sie gerichtet ist und sie in ihrem Beten im Namen Jesu Zugang zum Vater haben, ein offenes, nicht mehr verhülltes Reden. Sie bekennen ihm, daß er alles wisse und keine Frage an ihn mehr nötig sei, und sie bezeugen ihm, daß sie in ihm den vom Vater ausgegangenen Gesandten sehen. Das also ist die vollkommene Freude, die niemand von ihnen nehmen kann: Die Liebe des Vaters ist auf sie gerichtet, sie haben Zugang zu ihm, und Jesus, dem sie sich angeschlossen haben, ist sein Gesandter. Im hohenpriesterlichen Gebet greift er auf dieses Bekenntnis der Jünger zu ihm zurück (17 8). In seiner abschließenden Antwort stellt er ihren Glauben im jetzigen Augenblick fest, um ihnen zu sagen, daß die bevorstehenden Ereignisse diesen Glauben wieder erschüttern werden; sie werden ihren Meister allein lassen und in der Bedrängnis von seiten der Welt stehen; aber weil der Vater mit ihm ist, wird er Sieger über die Welt, der ihnen den Frieden schenkt, so daß sie in aller Bedrängnis guten Mutes sein können. Sie stehen also trotz ihres Versagens auf der Seite des Siegers über die ihnen feindliche und gefährliche Welt, und damit ist ihre Freude noch einmal begründet in dem, was er für sie tut (16 32 f.).

So ist also die grundlegende Aussage des Auferstandenen 20 17 in beiden Entwürfen der Abschiedsreden vorbereitet und wird zur Bestätigung dessen, was er ihnen in diesen Abschiedsreden zugesagt hat.

3.

Von dieser Verklammerung der Abschiedsgespräche mit den Erscheinungen des Auferstandenen her, die über 20 17 hinausreicht[15],

[14] Vgl. dazu HAUCK, ThWB V, 854 f. und SCHLIER, ThWB V, 878, 32 ff. παροιμία bekommt durch 10 6 eindeutig die Bedeutung der verhüllenden Bildrede; HAUCKS Deutung der unverhüllten Offenbarungsrede als eines mit der Parusie verbundenen Geschehens hat u. E. im Text keinen Anhalt; denn der Zusammenhang weist auf Ostern.

[15] Vgl. noch 14 27 16 33 und 20 19. 21. 26 16 22 und 20 20 17 18 und 20 21.

bekommt nun das hohepriesterliche Gebet und die Passionsgeschichte ihren besonderen Sinn.

Den Abschiedsgesprächen geht voran die Fußwaschung; sie ist die Reinigung der Jünger für ihren Zugang zum Vater und bildet ihre Erhaltung in ihr durch Jesu Dienst ab. Im hohenpriesterlichen Gebet vollzieht Jesus die Übergabe seiner Jünger an den Vater; ihr folgt jenes Handeln, in dem der Hohepriester sich selbst zum Opfer bringt, indem er um seines Sohnseins willen (19 6) getötet und vom Vater aufgenommen wird.

Jesus, dessen Werk die Verherrlichung des Vaters ist, die in seinem Wirken und in seiner Lebenshingabe geschieht (12 28 17 1. 4), bittet um seine Verherrlichung durch den Vater (17 1. 4. 5; vgl. 12 23. 28 13 31. 32)[16] und spricht von sich als dem Lebensspender. Die Passion ist Geschehen zwischen Vater und Sohn, in dem Gott als sein Vater und Jesus als der Sohn offenbar wird. Auf diesem Hintergrund ist die Lebensspende die Eröffnung des Zugangs zum Vater durch den Sohn für die Seinen. Das Leben ist seine ihm vom Vater anvertraute Gabe an die Seinen (17 2). Bisher hatte er davon in Bildern (z. B. Wasser, Brot, Zeugung von oben, Licht u. a.) gesprochen; nun wird bildlos und offen gesagt: »Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen« (v. 3)[17]. Erkenntnis des wahren Gottes ist vertrauende Hingabe an ihn; indem sie neben die des Gesandten gestellt wird, wird sie als durch ihn vermittelt deutlich. Das wird sofort ausgesprochen, wenn seine Verherrlichung des Vaters in der Vollendung seines Werkes erläutert wird: »Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast« (v. 6). Die ihm vom Vater gegeben sind, die von ihm die Offenbarung des Vaternamens empfangen haben und in ihr das ewige Leben, sind seine Jünger. Sie gehören Gott (v. 6b), und zwar in einer doppelten Weise: sie gehören Gott, wie ihm alle Menschen (vgl. v. 2: Vollmacht über alles Fleisch) gehören aus ihrem Geschaffensein durch ihn; und sie gehören ihm dadurch in besonderer Weise, daß sie es sich durch Jesu Wort haben sagen lassen, daß sie ihm gehören, und es glaubend bejahen und darin Gott als ihren Vater empfangen, weil sie Jesus als seinen Gesandten angenommen haben

[16] Zur Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium, Ntl. Abh. XXI, 1/2 (1960).

[17] Sollte 17 2 ζωὴν αἰώνιον Zufügung sein, die durch 17 3 erläutert wird, so würde diese Glosse nur die Beobachtung bestätigen, die hier aus dem Gesamtaufbau des Evangeliums als redaktionsgeschichtlichem und theologischem Vorgang gewonnen wurde.

[18] v. 4 löst in seinem ersten Teil v. 5 und in seinem zweiten Teil v. 6 aus.

(vv. 7. 8, vgl. 1 12 f.). Sie gehören Gott in der Weise der creatio und in der Weise der filiatio. Darum bittet Jesus als der von ihnen Gehende für sie[19].

Bisher war er in der Welt mit ihnen zusammen, wiewohl er nicht von der Welt her bestimmt war, und konnte sie deshalb in der Welt bewahren in der Wirklichkeit, die mit dem Namen des Vaters ihnen erschlossen und gegeben ist. Nun kann er, weil er von ihnen geht, das nicht mehr selbst so tun, wie er es durch sein geschichtliches Zusammensein mit ihnen getan hat[20]. Darum richtet er für sie an den Vater die Bitte, sie nunmehr in seinem Namen zu bewahren (vv. 9-12). Sie werden also von dem scheidenden Jesus dem Vater übergeben; d. h. im hohenpriesterlichen Gebet geschieht ihre Übergabe an den Vater; sie geschieht vor ihren Ohren, damit sie durch diesen Akt die Freude Jesu vollkommen in sich haben (v. 13, vgl. 16 22). Seine volle Freude aber ist der Vater und die Gabe des Vaters an ihn; diese seine Freude übermittelt er ihnen, indem er sie dem Vater übergibt, daß sie wissend des Vaters sind. Ihre Bewahrung durch den Vater ist notwendig, weil sie in einer Welt stehen, die sie haßt, da sie infolge ihrer Zugehörigkeit zum Vater durch den Sohn nicht mehr durch die Welt bestimmt sind. Die Welt will sie bestimmen, indem sie sie aus der Wirklichkeit, die der Name des Vaters ihnen aufschließt und schenkt, herausreißt. Die Bitte um Bewahrung in der Welt im Namen des Vaters richtet sich nicht darauf, sie aus der Welt zu nehmen, sondern sie in der Welt vor dem Bösen zu bewahren und sie zu heiligen in der Wahrheit, die ihnen durch das Wort des Sohnes aufgeschlossen ist, das ihnen den Vaternamen offenbart. Das ist die »Bewahrung in deinem Namen«. Ihre Heiligung ist ihre Annahme durch Gott; sowohl durch die Bitte um Bewahrung vor dem Bösen wie um Heiligung in der Wahrheit werden sie Gott übergeben (vv. 14-17). Das ist deshalb notwendig, weil sie in der Welt bleiben als Jesu Gesandte; in ihrer Sendung setzt sich seine Sendung fort; er überträgt auf sie seine Sendung, da er aus der Welt zum Vater geht (v. 18)[21]. Dieser Gang

---

[19] Die Einschränkung »und nicht für die Welt« ist von der Konzentration auf den Vorgang der Übergabe der Jünger an den Vater zu verstehen und nicht als Gleichgültigkeit der Welt gegenüber anzusehen, denn die dem Vater zur Behütung in seinem Namen übergebenen Jünger werden nicht aus der Welt genommen, sondern in die Welt entsendet, der die Liebe Gottes gilt (3 16); sie setzen Jesu Sendung fort (17 18; 20 22).

[20] Es ist wahrscheinlich, daß Jesu Verhalten bei seiner Gefangennahme, da er für die Seinen schützend eintritt, als Beispiel solchen Bewahrens zu verstehen ist (18 8. 9; vgl. 17 12 und 6 39); ihr Hineingezogenwerden in seine Passion würde in ihrem augenblicklichen Zustand ein Zerbrechen der ihnen im Vaternamen erschlossenen Wirklichkeit bedeuten; das ist nach Ostern anders; vgl. 21 18 f.

[21] 20 22 nimmt die Sendung der Jünger wieder auf und bestätigt sie.

zum Vater ist seine Heiligung für sie. Was er im Gebet tut, die Seinen, die ihm der Vater gegeben hat, ihm zu übergeben, das vollzieht er, indem er sich für sie zum Opfer bringt, in dem er sich für sie heiligt. Damit wird deutlich: Ist das hohepriesterliche Gebet die Übergabe der Jünger durch Jesus an den Vater, so ist seine Hingabe, in der er sich für sie opfert[22], der endgültige Vollzug dieser Übergabe und damit die Versiegelung seines Wortes, denn sie erreicht ihr Ziel darin, »daß auch sie geheiligt seien in Wahrheit« (v. 19). Durch sein Opfer gehören sie unverbrüchlich dem Vater als seine Kinder; sie haben die Vollmacht der Gotteskindschaft empfangen im Glauben an den die Sendung Jesu umschließenden Namen Jesu (1 12) und darin zugleich den Inhalt ihrer Sendung. Von daher bekommt das »Es ist vollbracht« des scheidenden Jesus (19 30) seinen Gehalt.

Das hohepriesterliche Gebet könnte an dieser Stelle abbrechen, denn der Übergang zur Passion ist nun unmittelbar gegeben. Jedoch blickt Jesus hinaus auf die Sendung seiner Jünger (vv. 20-23). Der vierte Evangelist läßt ihn angesichts der Spaltungen und Spannungen in der Christenheit seiner Zeit um die Einheit der Christenheit bitten, die in der Einheit zwischen Vater und Sohn ihren Grund hat und sie der Welt zum Glauben abbilden soll, denn er erkennt in der Uneinigkeit der Christenheit ein entscheidendes Glaubenshemmnis für die Welt. Ihre Einheit ist Bewährung ihrer Brüderlichkeit (vgl. 13 34. 35)[23], die Jesu Gabe an sie ist, so daß an ihr die Welt Jesu Sendung und seine Liebe zu den Seinen erkennen kann, in der sich die Liebe des Vaters zu ihm widerspiegelt. Die Übergabe an den Vater ist jedoch nicht Verzicht Jesu auf die Seinen und Trennung von ihnen. Das betonte, im Johannesevangelium einmalige »Ich will« Jesu erbittet die ewige Vereinigung mit den Seinen, so daß sie mit ihm zusammen die ewige Liebe des Vaters zu ihm in der ihm verliehenen göttlichen Herrlichkeit schauen (v. 24). Als der einzige Offenbarer, außer dem niemand den Vater kennt (v. 25), hat er als der Gottgesandte ihnen den Vaternamen kundgemacht und wird ihn weiterhin kundmachen, damit sie mit der Liebe des Vaters geliebt sind und er selbst in dieser Liebe in ihnen gegenwärtig und wirksam ist (vv. 25. 26).

Es ist also Zeugnis des vollbrachten Werkes, wenn der Auferstandene seine Jünger seine Brüder nennt und seinen Gott und Vater ihren Gott und Vater (20 17). Damit ergibt sich ein geschlossener Zusammenhang: Der erste Teil des Evangeliums enthüllt Jesus als den einzigen Offenbarer Gottes; in seiner Offen-

[22] Die Deutung des Todes Jesu als Opfertod ist durch 19 31 ff. angedeutet, wozu 1 29 zu vergleichen und heranzuziehen ist.

[23] Der Ausdruck »damit sie vollendet seien zu einem« (v. 23) macht den eschatologischen Charakter der Einheit deutlich.

barung spendet er das Leben, von dem in Bildern gesprochen wird. Als solcher wird er von den Juden abgewiesen. Deshalb muß er ihnen bestreiten, daß sie sich der Erkenntnis Gottes rühmen und ihn ihren Vater nennen. Hingegen gibt Jesus, wie der zweite Teil darlegt, den Seinen Anteil am Vater, mit dessen Liebe sie geliebt sind in seiner Liebe zu ihnen. Dazu reinigt er sie und öffnet ihnen den Zugang zum Vaterhaus und gewährt ihnen das Gebet in seinem Namen. Sie werden die wahrhaftigen Anbeter, die den Vater im Geist, der sie von neuem erzeugt, und in der Wahrheit, die im Vaternamen beschlossen und in Jesu Wort ihnen geöffnet ist, anbeten. Im hohenpriesterlichen Gebet übergibt er sie dem Vater, ohne sich von ihnen endgültig zu trennen, und besiegelt diese Übergabe durch sein Opfer für sie. Seine Auferstehung zeigt die Annahme dieses Opfers, und seine Erscheinungen bestätigen sie ihnen und bestätigen ihnen damit, was er ihnen in den Abschiedsgesprächen gesagt hatte; diese sind also die erläuternde und enthüllende Aussage des Geschehens der Fußwaschung und des hohenpriesterlichen Gebetes, der Passion und Auferstehung mit den folgenden Erscheinungen. Jesus selbst spricht nach dem vierten Evangelium von seinem Ausgehen vom Vater und seinem Kommen in die Welt, von seinem Verlassen der Welt und seinem Hingehen zum Vater; auf diesem Weg nimmt er sie mit[24], die er durch sein Kommen in die Welt vom Vater empfangen hat und denen er sein Wort anvertraute. So wird ein genau durchdachter und selbständig gestalteter Zusammenhang im vierten Evangelium sichtbar.

Er setzt sich in charakteristischer Weise fort im 1. Johannesbrief. Dieser wendet sich an Gemeinden, von denen es gilt, daß sie »durch ihr (der Zeugen) Wort an mich glauben« (17 20)[25], und er kann aussprechen: »Seht, wie große Liebe hat uns der Vater geschenkt, daß wir Kinder Gottes gerufen werden«[26] (3 1). Der 1. Johannesbrief spricht von unserer »Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus« (1 3), an der durch das Wort der Zeugen die auf ihr Wort Hörenden Anteil bekommen. Sie werden als solche angeredet, die von ihrer Sünde durch Jesu Dienst gereinigt sind (1 7) und durch Jesu Fürbitte in dieser Reinigung erhalten werden (2 1) und den Vater kennen (2 14). Ihnen wird die Möglichkeit aufgezeigt, im Vater

[24] Die Erscheinungen sind nach 20 17 als Vorgänge auf dem Weg zum Vater gedacht; hier dürften weit verbreitete Vorstellungen von verschiedenen Stadien des nachtodlichen Seins einwirken.

[25] Vgl. dazu Schrenk, ThWB V, 1001f., Anm. 337.

[26] Die Bestätigung »und wir sind es« fehlt in der Koinegruppe.

und im Sohn zu bleiben, wenn das, was sie von Anfang an von ihm gehört haben, in ihnen bleibt (2 24). Der johanneische Christus forderte ebenfalls auf, daß sein Wort in den Jünger bleibe, und verband damit sein Bleiben in ihnen und mahnt die Jünger, in ihm zu bleiben (15 1-7). Jetzt wird denen, die durch ihn Gottes Kinder geworden sind, ein Bleiben im Vater und im Sohn zugesprochen. Der eschatologische Charakter der Gabe solcher Gotteskindschaft kommt in 3 2f. deutlich zum Ausdruck, wenn dem Nichterkennen der Kinder Gottes durch die Welt die Verheißung gegenübergestellt wird: »Geliebte, jetzt sind wir Gottes Kinder, und es ist noch nicht offenbart, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er offenbart werden wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (I Joh 3 2. 3). Aus seinem Anblick kommt das Gleichwerden mit seiner Erscheinung. Die Gotteskindschaft aus Ausdruck der zuvorkommenden Liebe verwirklicht sich für den Schreiber des 1. Johannesbriefes in der Bruderliebe (4 7-21). Und in ihrem Glauben haben die aus Gott Erzeugten Anteil am weltüberwindenden Sieg des Christus (5 1-5). So kann der Schreiber der Johannesbriefe geradezu von einem Gott-haben sprechen (I Joh 2 23 II Joh 9)[27], das mit dem Bleiben in Wort und Lehre Jesu gegeben ist. Zwischen den Aussagen der Johannesbriefe und der Darstellung des Heilsgeschehens in der Geschichte Jesu steht das Wort des Auferstandenen von seinen Brüdern, die seinen Vater zu ihrem Vater durch ihn erhalten haben. Die Johannesbriefe wenden es auf die aus dem Zeugnis der Jünger entstandene Gemeinde an.

4.

Der im Johannesevangelium gegebene und in den Johannesbriefen fortgeführte Zusammenhang scheint uns eine bewußte Gestaltung dessen zu sein, was die erste Christenheit bekannt hat, wenn sie sagt: »Durch ihn haben wir Zugang zum Vater«. In dieser Form findet sich das Bekenntnis im Epheserbrief (2 18), und zwar bedingt durch den Zusammenhang, in dem es steht, in der Weise: »Durch ihn haben wir beide — nämlich Christen aus den Juden und Christen aus den Völkern — in einem Geiste Zugang zum Vater«. Die bekenntnismäßige Formulierung vom Zugang zum Vater durch Christus ist kultisch bestimmt vom »Zugang zum Tempel« her, wie er den Tempelintroitusliturgien zugrunde liegt (vgl. z. B. Ps 24 3-5 118 19ff.). Ihr Grund dürfte in den Worten Jesu vom »Eingehen in das Reich Gottes«[28] gegeben sein, die an den Eingang in das heilige Land und in den Tempel anknüpfen. Der vierte Evangelist nimmt

[27] Vgl. zu dieser Formulierung H. Hanse, ThWB II, 822f.

[28] Vgl. dazu H. Windisch, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes, ZNW 27 (1928), S. 163ff.; Joh. Schneider, ThWB II, 673—676.

diese Redeweise Jesu auf (3 5) und erläutert sie durch das Bereiten der Stätte im Vaterhaus (14 2. 3). Noch an einer anderen Stelle des Epheserbriefes ist von dem »freien Mut und dem vertrauensvollen Zugang (zu Gott) durch den Glauben an ihn«[29] gesprochen, den die Glaubenden in Christus haben (3 12). Paulus verwendet Rm 5 2 das Bekenntnis in der Form: »Durch ihn haben wir auch den Zugang (im Glauben) zu dieser Gnade, in der wir stehen«; Gnade ist ein anderer Ausdruck für »Friede mit Gott«, den er schafft, wovon unmittelbar vorher gesprochen war[30]. Die Gabe dieses Friedens kennt auch das Johannesevangelium (14 27 16 33 20 19. 21. 26) und meint damit das gleiche, was in seinem Prolog Gnade genannt wird (1 14. 16). Die Stellung solcher mehrfach variierten Aussage im Bekenntnis der Gemeinde wird deutlich im 1. Petrusbrief (3 18), in dessen Umkreis eine Reihe von Bekenntnisformulierungen verwendet sind, wobei der kultische Ursprung der Aussage deutlich wird: »Christus ist einmal gestorben für die Sünder, der Gerechte für die Ungerechten, damit er sie Gott zuführe . . .«[31]. Die Zuführung zu Gott durch Christus rückt diese Aussage besonders nahe an die johanneische Gestaltung heran und macht deren Grundlage im Bekenntnis der Gemeinde sichtbar.

Ausgeführt ist dieses Bekenntnis vor allem im Hebräerbrief. Dort ist 7 25 vom messianischen Hohenpriester gesagt, daß er eine völlige und dauernde Rettung zu schenken vermag denen, die durch ihn zu Gott hinzutreten, indem er, allezeit lebendig, für sie bei Gott eintritt. Was hier geschaut ist, ist Joh 16 und 17 gestaltet. Der messianische Hohepriester selbst, Jesus, ist als Vorläufer für die Glaubenden eingegangen in das himmlische Heiligtum und ihr ewiger Hoherpriester geworden (6 20), und durch ein einziges Opfer, nämlich durch seine Selbstdarbringung, hat er die durch dieses Opfer Geheiligten vollendet (10 14). Die Nähe zum Johannes-Evangelium ist hier bis in die Begriffswahl hinein erkennbar; hier wie dort ist Jesus der Vorläufer (vgl. Joh 14 2. 3), der die Seinen durch sein Opfer heiligt (17 17. 19) und vollkommen macht (vgl. 17 23)[32]. Die Glaubenden werden im

---

[29] So nach M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser Handbuch z. NT 12 z. St. Es verdient Beachtung, daß auch hier der Begriff παρρησία erscheint.

[30] Rm 15 16 stellt sich Paulus als Priester vor, der in seinem Dienst am Evangelium die Völker als Opfer Gott darbringt.

[31] Das Bekenntnis setzt sich über v. 18 — getötet im Fleisch, lebendig gemacht im Geist — in v. 22 fort und scheint ein Taufbekenntnis gewesen zu sein bzw. aus ihm zu stammen. Vgl. auch R. Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente im 1. Petrusbrief, in: Coniectanea Neotestamentica XI (1947), 1—14; auch Theologie des NT (³1959), S. 505. 508.

[32] Der christologische Ausdruck ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς Act 3 15; ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ, Act 5 31; ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας Hbr 2 10; τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ

Hebräerbrief angeredet als solche, die »den freien Mut zum Eingang der Heiligen im Blute Jesu haben« (10 19); von diesem Eingang ist im gleichen Zusammenhang gesagt, daß Jesus ihn »uns bereitet hat zu einem noch nicht dagewesenen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist durch sein Fleisch« (10 20); dadurch ist er den Glaubenden gegeben zum »Hohenpriester über das Haus Gottes«, und sie werden aufgefordert: »Laßt uns hinzutreten ...!« (10 21. 22). Der Hebräerbrief führt das auch bei ihm erkennbare Bekenntnis in einer kultisch bestimmten typologischen Weise durch, die z. T. allegorische Züge annimmt, während es der vierte Evangelist zur Darstellung der Geschichte Jesu im Umgang mit den Seinen gestaltet.

Diese Beobachtungen in verschiedenen neutestamentlichen Schriften zeigen: Der vierte Evangelist folgt in seiner Gestaltung einem Bekenntnis der alten Christenheit, das besonders in den hellenistischen Gemeinden verbreitet gewesen ist, und zeigt durch sie, wie Jesus den Seinen Weg und Zugang zum Vater schafft, ihn ihnen nahebringt und sie mit ihm verbindet[33].

τελειωτής 12 2 ist von diesem Bekenntnis her bestimmt und wird in ihm entfaltet. Auch dieser Ausdruck weist auf die hellenistische Gemeinde; religionsgeschichtlich ist er im Herakleskult beheimatet; vgl. GRUNDMANN, Das Problem des hellenistischen Christentums in der palästinischen Urgemeinde ZNW 38 (1939), 66—71.

[33] Auf seine Gestaltung hat möglicherweise die hellenistisch-jüdische Tradition eingewirkt, wie sie in der Weisheitsliteratur greifbar und bei Philo zum Königsweg der Wiedergeburt gestaltet ist, vgl. E. PASCHER, BASILIKE HODOS, Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien (1931). Dieser Königsweg kennt zwei Weihegrade, den einen, den der Einzuweihende als Hörender und Lernender an der Hand des Lehrenden, des Hierophanten, geht, den anderen, der ihn in unmittelbaren Umgang mit Gott versetzt, und er, von ihm geformt, zum Sohne Gottes wird, der in Gott feststeht. Dabei kommt der Weisheit große Bedeutung zu, denn die Erlösung besteht in Erkenntnis, und Erkenntnis wirkt Erlösung. Das Verhältnis von Gott und Weisheit einerseits, von Weisheit und Menschen andererseits entspricht dem von Vater und Sohn einerseits, von Sohn und Jüngern andererseits, wie es im Johannes-Evangelium vorliegt. U. WILCKENS hat für das Weisheitsdenken des Philo den Sachverhalt in den Satz zusammengefaßt: »Während auf der ersten Stufe die Sophia dem Mysten gegenüber die Funktion ausübt, die Gott ihr selber gegenüber hat, wird der Myste auf der zweiten Stufe der Weisheit selbst gleich, wird wie sie unmittelbar von Gott geboren und tritt in die Synusie mit ihm ein« (Weisheit und Torheit, 1959, S. 152). Das entspricht genau dem, was wir für das Johannes-Evangelium feststellten: 1. Stufe: Joh 10 14 f.; 2. Stufe: Joh 16 26 f. 20 17. Auf den Zusammenhang zwischen Johannes-Evangelium und Weisheitsvorstellung hatte R. BULTMANN in seinen Studien zum Prolog des Johannes-Evangeliums nachdrücklich hingewiesen. GEORG ZIENER hat, begrenzt auf die Weisheit Salomos, die Frage nach einem gemeinsamen traditionsgeschichtlichen Grund von Sapientia Salomonis und Johannes-Evangelium gestellt, vgl. Weisheitsbuch und Johannes-Evangelium Biblica 38 (1957), 396—418; Johannes-Evangelium und urchristische Passafeier, Bibl. Ztsch. NF. 2 (1958), besonders 266—270.

Im Bekenntnis und seiner Gestaltung durch den vierten Evangelisten wird deutlich, was die Christenheit von ihrem Herrn aus seiner Geschichte empfangen hat, so daß er es als Geschichte Jesu darstellen kann[35].

(Abgeschlossen im April 1961)

DER PHILEMONBRIEF — PRIVATBRIEF ODER APOSTOLISCHES SCHREIBEN?

Von Dr. Ulrich Wickert
(Tübingen, Eugenstr. 5)

An diesem kurzen Brief des Apostels fällt auf, daß er dieselben Formelemente enthält wie die großen Briefe, die Paulus in seiner Eigenschaft als Apostel, also »von Amts wegen«, an seine Gemeinden gerichtet hat. Der Nennung des Absenders (1) und der Adressaten (2) folgt der bekannte Gruß (3), dann (4 ff.) der Dank an Gott dafür, daß Philemon[1] im Glauben steht und daß sein Glaube sich in der Liebe bewährt hat. Der Dank leitet (6) zur Fürbitte über: Philemons Glaube möge darin zur Wirkung gelangen, daß er von innen durchschaut, welches Gute »auf Christus hin« in uns gelegt ist[2]. Die vv. 8 ff. ent-

[35] Vgl. dazu C. K. Barrett, Zweck des vierten Evangeliums ZsystTh, 22 (1953), 257—273; dort S. 269: Johannes führt nicht so sehr fremdes Gut in das Evangelium ein als daß er vielmehr versucht, adäquat auszudrücken, was bereits in früheren Traditionen enthalten war. Das wird in seinem großen Kommentar vor allem in dem Abschnitt über den christlichen Hintergrund des Evangeliums ausgeführt.

[1] Die Aufstellungen von John Knox (die Revised Edition seines Buches »Philemon among the letters of Paul« erschien 1959) über den in Laodicea wohnhaften Kirchenaufseher des Lykostales, Philemon; über Archippus, den Herrn des Onesimus, dessen διακονία Col 4 17 darin bestünde, den Sklaven für das Amt eines Evangelisten freizugeben; über die Identität des Briefes »aus Laodicea« Col 4 16 mit Phlm, und diejenige des Sklaven mit dem IgnEph 2 1 genannten Onesimus (letzteres ist, als bloße Vermutung, natürlich nicht absolut von der Hand zu weisen), müssen im Zusammenhang dieses Aufsatzes im wesentlichen auf sich beruhen. Vgl. die mit Recht kritischen Bemerkungen von C. F. D. Moule, The Epistles to the Colossians and to Philemon (= The Cambridge Greek Testament Commentary), Cambridge 1957, S. 16 ff., 21 (dort auch zu Goodspeeds Auffassung). Moule ist durch die Neuauflage des Knoxschen Buches schwerlich widerlegt.

[2] Zu dem schwierigen v. 6 vgl. besonders Moule a. a. O., S. 142 f. Man wird bei der Auslegung a) die Funktion des Verses im Zusammenhang des ganzen Briefes, b) seine Beziehung zu den umgebenden Versen (5 u. 7) zu beachten haben. a) Wenn es richtig ist (s. u.), daß Paulus hier schon den Freund auf die vv. 8 ff. ausgesprochene (indirekte) Gehorsamsforderung vorbereitet, so handelt es sich um einen Hinweis darauf, daß der Glaube »in Christus« nur gilt, wenn er durch die Liebe tätig ist (Gal 5 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, vgl. Phlm 6 ἐνεργής). Daß damit der Sinn getroffen ist, beweist b) v. 7, wo Paulus wie zur Aufmunterung dem Freund be-

wickeln den eigentlichen Anlaß des Briefes, es folgen Grüße (23f.), endlich der Segensgruß (25).

Paulus bedient sich der schriftlichen Umgangsformen, die sich ihm in seiner missionarischen Tätigkeit bewährt haben[3]: das legt die

---

stätigt, daß er bisher und in anderer Beziehung jene ἀγάπη schon bewährt hat (vgl. v. 5: ἀγάπην — πίστιν). In v. 6 freilich redet Paulus nicht von ἀγάπη, sondern von ἐπίγνωσις παντὸς ἀγαθοῦ (dem entspricht Col 1 9, ebenfalls in der Fürbitte, die ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος: die Parallele beweist, daß es Paulus auch im Philemonbrief auf den Gehorsam des Glaubens ankommt). — Das strittige κοινωνία τῆς πίστεως v. 6 (vgl. Moule a. a. O.) dürfte dementsprechend Philemons Glauben bezeichnen, insofern er sich gerade an denen, mit welchen Philemon ihn gemeinsam hat (vgl. Rm 1 12), in der Liebe bewähren soll (Onesimus ist ja Christ geworden, v. 10; vgl. Phil 1 5 κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον, auch hier in Dank und Fürbitte; sachlich gehören auch die οἰκεῖοι τῆς πίστεως Gal 6 10 hierher; endlich entspricht das ἔργον ἀγαθόν Phil 1 6 dem ἀγαθόν Phlm 6). Wer sich modernisierender Ausdrücke befleißigt, mag κοινωνία τῆς πίστεως als »Mitsein im Glauben« interpretieren. — Das schwierige εἰς Χριστόν (Moule a. a. O.) ist aus diesem Zusammenhang, aber auch wieder im Blick auf Gal 5 6 Phil 1 5f. (s. o.) zu erklären: im Hintergrund steht der Gedanke, daß »in Christus« nur der Glaube gilt, der durch die Liebe tätig ist (Gal 5 6: ἐν Χριστῷ), noch deutlicher scheint aber auf einen Gedanken wie Phil 1 6 angespielt zu sein: der das gute Werk (ἀγαθόν!) begonnen hat, wird es auch vollenden ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ. Bei εἰς Χριστόν Phlm 6 dürfte also der Gedanke an den Richter mitschwingen (vgl. II Cor 5 10). — So darf man den Vers paraphrasieren: ». . . damit die Gemeinschaft, in der du mit den Brüdern durch deinen Glauben stehst, die in sie gelegte Tendenz auf Liebe verwirkliche, durch Erkenntnis alles des Guten, das in uns ist, durch den Glauben an Christus, welcher uns auch deswegen zur Rechenschaft ziehen wird«. Εἰς Χριστόν = »auf Christus hin« (vgl. Dibelius-Greeven) wäre dementsprechend mit παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν zu verbinden.

[3] Das gilt auch von der Nennung des Timotheus als Mitverfassers (1): sie verleiht, wie übrigens auch die Erwähnung der Hausgemeinde, dem Brief bei aller Herzlichkeit (Bengel, Gnomon 1887[8], S. 865 spricht von einer »epistula familiaris«) etwas Offizielles, Förmliches. Den förmlichen Charakter des Briefeingangs würdigt auch Knox a. a. O. S. 21: ». . . its quite formal character would have suggested at once to the first readers of Philemon that Paul was writing as an authoritative supervisor of churches to a church and to one of its members, and not as one mere individual to another«. Knox bringt freilich den von ihm richtig erkannten »apostolischen« Charakter des Briefes mit dem »Anspruch« in Zusammenhang, den Paulus angeblich auf Onesimus erhebt (ähnlich Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon, bei Meyer 1953[9], S. 184). Paulus müßte förmlich mit der Tür ins Haus gefallen sein, wenn er seine — sonst so taktvoll vorgetragene — Bitte mit der Forderung auf Überlassung des Sklaven hätte einleiten wollen (Knox S. 24: »Paul, with all possible delicacy, is asserting a claim upon Onesimus«). Schon diese Überlegung spricht für die traditionelle Deutung von v. 10, daß nämlich Paulus sich in der Angelegenheit (περί) des Onesimus an Philemon wendet, ohne seiner Bitte sofort einen bestimmten Inhalt zu geben. Wie immer man übrigens περί wörtlich zu übersetzen hat (Knox S. 22ff. will »for« statt »on

Vermutung nahe, er wolle auch in diesem »Privatbrief« nicht als Privatmann, sondern als Apostel gehört werden. Dafür sprechen auch, inhaltlich, die Sorge für den Glaubensstand des Freundes (6) sowie die spürbare Autorität, mit welcher er Philemon und dessen Haus den Segen Gottes zuspricht (25).

Nun sagt man mit Recht, im Unterschied zur Mehrzahl seiner übrigen Briefe[4] vermeide es Paulus im Philemonbrief offensichtlich, sich »Apostel« zu nennen: er bezeichnet sich als »Gefangenen Christi« (1, vgl. 9). Das ist zunächst eine Situationsbeschreibung (vgl. EWALD z. St.), scheint darüber hinaus jedoch der stärkste Hinweis auf die Art, wie Paulus in diesem Brief seine apostolische Würde »verhüllt«[5]. Er will ja dem Freund nahelegen, den entlaufenen Sklaven, den sein Herr nach geltendem Recht beliebig bestrafen könnte, wieder in seine Hausgemeinschaft aufzunehmen[6]. Deswegen, so ist die vorherrschende Meinung[7], verzichtet Paulus überhaupt darauf, seine apostolische Autorität in die Waagschale zu werfen — er gibt dem Freund zu verstehen, daß er dessen Privatsphäre zu respektieren weiß, und höchstens

---

behalf of«): über den Sinn entscheidet der Kontext, nicht eine an den Text herangetragene vorgefaßte Meinung bezüglich der Identität des Sklaven mit dem bei Ignatius genannten Onesimus.

[4] Vgl. aber I Thess 1 1 Phil 1 1.

[5] Vgl. W. BIEDER, Der Philemonbrief, Zürich 1944 (Prophezei), S. 7f.

[6] Für diese Auffassung sprechen eindeutig die vv. 15ff. — schwerlich sind des Apostels Erwägungen vv. 13f., den Sklaven zu seiner Bedienung (das und kein missionarisches Amt ist in v. 13 gemeint; doch wollen dies z. B. auch JÜLICHER, Einleitung 1931[7], S. 124; LOHMEYER a. a. O S. 173. 191) zurückzuhalten, allzu wörtlich zu nehmen: Paulus spricht diese Gedanken aus, um Philemon auf die wirklichen (zwischen ihnen als Christen waltenden) Verhältnisse aufmerksam zu machen.

[7] Anders KNOX, siehe oben Anm. 3. — BIEDER a. a. O. S. 28 (zu Phlm 8): »Oder will er (Paulus) von vornherein unterstrichen haben, daß auch sein Bitten das Bitten eines Apostels ist, der freiwillig auf sein gutes Recht verzichtet?« BIEDER kommt hier und auch sonst (vgl. noch S. 49f.) der oben entwickelten Auffassung recht nahe, ohne indessen für das Ganze die Konsequenzen zu ziehen: er unterscheidet seltsamerweise zwischen des Paulus Apostolat und »Eigentumsverhältnis zu Christus« — aus letzterem resultiere die Gefangenschaft (S. 8. 30). Wenn ich recht verstehe, geht BIEDERs Tendenz dahin, das christliche Amt und den christlichen Menschen zu trennen — für Paulus eine Unmöglichkeit. Vgl. auch a. a. O. S. 7: »Wichtiger als sein apostolisches Amt ist seine Gefangenschaft«. Zeigt nicht gerade die Tatsache der Gefangenschaft, daß Paulus Apostel ist (vgl. II Cor 11 30 12 1-10)? — MOULE a. a. O. S. 18f. Anm. 6 möchte ebenfalls Philemon nicht als »merely a personal note« betrachten — er weist darauf hin, daß immerhin drei Personen und eine Hausgemeinde angeredet sind, und daß der Brief die normale Länge eines antiken Privatbriefes überschreite (letzteres Argument dürfte nicht sehr schwerwiegend sein). Doch bleiben auch diese Bemerkungen beiläufiger Natur. Vgl. noch LOHMEYER a. a. O. S. 174ff.

indirekt, durch das Medium seiner menschlichen Autorität (der »alte Paulus« 9[8]), nicht ex officio kommt noch der Apostel zu Wort. Wie vollkommen die Beziehung zwischen Paulus und Philemon damit auf die humane Ebene gezogen wird, zeigt zum Beispiel der Kommentar von DIBELIUS-GREEVEN, wo ὑπακοή (21), im Munde des Paulus nur als Terminus für den Glaubensgehorsam zu denken[9], als »Bereitwilligkeit« verstanden wird! Zu dieser auch philologisch anfechtbaren Übersetzung, welche die von Philemon erwartete Handlungsweise ganz in dessen persönliches Belieben stellt, konnte es kommen, weil es sich offensichtlich nach Meinung des Kommentars um den »Gehorsam« dem Menschen Paulus gegenüber handelt: unter dieser Voraussetzung bedarf freilich das Wort im Zusammenhang einer abschwächenden Modifikation.

An dem Bestreben des Paulus, seine apostolische Autorität nicht aufdringlich zur Geltung zu bringen, ist freilich nicht zu deuteln. Die Frage ist: übt er Zurückhaltung, weil er sich mit Philemon auf der humanen Ebene, »privatim« zu treffen und also nicht als Apostel zu reden wünscht — oder glaubt er, im vorliegenden Falle gerade so seinem apostolischen Auftrag gerecht zu werden? Die Form des Briefes spricht für die zuletzt genannte These — was läßt sich sonst zu ihren Gunsten sagen?

Wie stark Paulus darauf besteht, von Philemon als Apostel gehört zu werden, beweist v. 21, wo das Wort »Gehorsam« fällt (s. o.). Paulus verzichtet zwar ausdrücklich — schon dies will etwas heißen — darauf, dem Freunde kraft apostolischer Autorität zu gebieten, was er für dessen Pflicht hält (v. 8: ἐπιτάσσειν τὸ ἀνῆκον): aber nicht aus der Überzeugung, daß es sich hier um eine Angelegenheit handelt, auf die seine »Amts«befugnis sich nicht erstreckt (vgl. Lc 12 14), sondern weil er vertrauen kann, daß gerade so der Angeredete seiner Gehorsamspflicht genügen wird (v. 21; v. 14 hat in diesem Betracht vorbereitenden Charakter). Paulus sieht in der von ihm für nötig gehaltenen Handlungsweise nicht eine Privatangelegenheit Philemons und allerdings eine Forderung der Menschlichkeit, der er durch geschickte Rede Gehör zu verschaffen sucht, sondern Philemons Christenpflicht. Ein Hinweis darauf findet sich schon im Präskript, wo Paulus

---

[8] In diesem Sinne etwa DIBELIUS-GREEVEN, Hdb. 1953[3] z. St. Die Konjektur πρεσβευτής erweist sich übrigens auch dann als unnötig, wenn man sich für die Bedeutung »Gesandter« entscheidet, vgl. MOULE a. a. O. S. 144. Unter der Voraussetzung, daß Paulus auch im Philemonbrief als Apostel sprechen will, ist es beinahe notwendig, mit MOULE zu verstehen: »Paul the ambassador, yes, and now also the prisoner, of Christ Jesus« (vgl. unten S. 235). Nur so kommt auch eine befriedigende Klimax zustande, während die Bezeichnungen »alter Mann« und »Gefangener Christi« einigermaßen unvermittelt nebeneinanderstehen. Vgl. auch Anm. 11 fin.

[9] Vgl. Rm 1 5 u. ö.

es für richtig hält, neben dem eigentlichen Briefempfänger (und den zu ihm gehörigen Personen) auch die in seinem Hause befindliche Gemeinde anzureden (2); ferner in der Fürbitte v. 6: hier wird der Adressat auf die folgende Gehorsamsforderung vorbereitet[10]. Philemon soll die Möglichkeit des Guten ergreifen, die »auf Christus hin« in ihn gelegt ist (vgl. v. 14), das heißt, im vorliegenden Fall besteht sein dem Herrn geschuldeter Glaubensgehorsam darin, daß er dem entlaufenen Sklaven vergibt[11].

Wenn die apostolische Forderung des Glaubensgehorsams die erklärte Absicht des Briefes sein soll — weshalb redet Paulus dann »in Sprichwörtern« und nicht frei heraus?

Zunächst bedarf es hier der Ausräumung eines eingefleischten Vorurteils. Daß Paulus sich im Präskript nicht als Apostel, sondern als »Gefangenen Christi« einführt, braucht (so richtig es zweifellos ist, daß er durch diesen Ausdruck »das Herz seines Freundes zu rühren« wünscht, LIGHTFOOT z. St.) durchaus nicht zu bedeuten, daß er darauf verzichten will, »Gnade und Apostelamt« (Rm 1 5) geltend zu machen. Vielmehr bringt er mit dem Hinweis auf sein Martyrium zugleich die — von seiner Berufung nicht zu trennende[12] — »Bindung« an Christus zum Ausdruck, wie er es sonst (Rm 1 1 neben ἀπόστολος; Gal 1 10; Phil 1 1 im Präskript, wo Paulus sich, unter Verzicht auf den Titel des Apostels, mit Timotheus zusammenfaßt) durch die Selbstbezeichnung »Sklave Christi« tut[13]. Dies zugestanden, enthält der ganze Brief

---

[10] Siehe oben Anm. 2.

[11] KNOX a. a. O. S. 20: »But Paul says not one word about any repentance on the part of the slave and there is no explicit appeal for forgiveness or pity on the part of the master. In other words, the terms we should expect such a letter to contain in abundance are simply not there at all« (KNOX vergleicht Phlm mit dem Brief des Plinius an Sabinianus). Die Bemerkung ist zufreffend, doch scheint mir KNOX' Folgerung (»This fact alone should lead us to suspect a rather deeper purpose in the letter than the obvious one generally assigned«) abwegig zu sein. Das Fehlen der in einer Bittschrift üblichen Topoi unterstreicht nur, daß es sich um ein apostolisches Schreiben und um die Forderung des Glaubensgehorsams handelt. Wo der Herr gesprochen hat (Phlm 10 ἐγέννησα), wer will da verdammen (vgl. Rm 8 33f.), und welcher anderweitigen Empfehlungen bedarf noch ein begnadigter Sünder? Aus der Situation des Glaubens erklärt es sich, daß Paulus »does not say some things we should certainly expect and says others which seem scarcely relevant« (KNOX ebd.). — Übrigens ergibt sich von hier aus ein neues Argument dafür, daß Paulus sich v. 9 nicht als »alten Mann«, sondern als »Gesandten Christi« bezeichnet (vgl. oben Anm. 8): der Hinweis auf sein Alter würde in einer privaten Bittschrift, als rührendes Moment zugunsten seines Klienten, am Platze sein — im Zusammenhang einer apostolischen Ermahnung scheint er deplaciert.

[12] Vgl. oben Anm. 7.

[13] Die vl zu Phlm 1 (δοῦλος statt δέσμιος) ist nicht ohne sachliche Berechtigung.

keinen ernsthaften Hinweis darauf, daß hier sozusagen nur »Saulus, welcher auch Paulus heißt« (Act 13 9), und nicht der Heidenapostel spräche.

Die einzige Schwierigkeit bietet v. 9, wenn man πρεσβύτης als Hinweis auf das Alter des Paulus versteht[14]. Man erzählt von Pius XII., er habe nach einer Audienz zu einigen Protestanten die Äußerung getan: »Den Segen des heiligen Vaters werden Sie nicht haben wollen; dann nehmen Sie wenigstens den Segen eines alten Mannes!« In gewissem Sinne könnte man in diesem päpstlichen Apophthegma eine Parallele zu Phlm 8 f. erblicken: Paulus würde in diesem Falle darauf verzichten, das Amt des Apostels geltend zu machen, die Selbstbezeichnung »Gefangener Christi« neben πρεσβύτης v. 9 wäre eine aus »psychologischem Verständnis für den Adressaten« (Dibelius-Greeven z. St.) erwachsene gesteigerte Selbstempfehlung zugunsten des Onesimus. Ich will nicht bestreiten, daß diese Deutung möglich wäre — wenn nicht im übrigen der Brief deutlich dafür spräche, daß Paulus Gehorsam erwartet[15].

Entschließt man sich dagegen, in πρεσβύτης einen Hinweis auf den Apostolat des Paulus zu erblicken (vgl. Lohmeyer z. St.; Moule a. a. O. S. 144 verweist auf die eindrucksvolle Parallele Eph 6 20), so ist der Sinn im Zusammenhang eindeutig, vv. 8 ff.: »Kraft meiner Berufung durch Christus habe ich die Parrhesie, dir zu gebieten, was deine Pflicht ist. / Aber um der Liebe willen bitte ich vielmehr; // als der, der ich bin: Paulus, Gesandter, jetzt aber sogar Gefangener Christi Jesu, / bitte ich dich usw.«. Es handelt sich, so verstanden, um einen tautologischen Parallelismus zwischen 8. 9ᵃ und 9ᵇᶜ. 10ᵃ.

Zweifellos nimmt Paulus auf die private Sphäre des Adressaten Rücksicht: nur so ist es zu erklären, daß er sein apostolisches Amt zwar erwähnt (1. 8 f. 13. 19. 21), es aber nicht autoritär und direkt, sondern in taktvoller Rücksicht auf sein Gegenüber zur Geltung bringt (9 f. 14. 17. 20). Daß seine Rücksicht nicht eine menschliche (vgl. Gal 1 10), sondern, ex officio, die des Apostels ist, beweist jedoch ein Vergleich von Phlm 8 f. mit I Cor 9 19 ff. In ähnlichem Sinne schreibt hier Paulus — nicht von der παρρησία, aber von der ἐλευθερία, die er als Apostel hat und auf die er gleichwohl verzichtet, um gerade so, in der Anpassung, seinen apostolischen Auftrag zu erfüllen:

»Denn obwohl ich von allen frei bin, habe ich mich doch allen zum Knecht gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen; und bin den Juden wie ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen; denen unter dem Gesetz wie unter dem Gesetz — obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe —, um die unter dem Gesetz zu ge-

[14] Vgl. oben Anm. 8 u. 11.

[15] Theodor von Mopsuestia z. St., der πρεσβύτης = alt versteht, bringt übrigens auch dies mit dem Apostelamt in Zusammenhang, Swete II, 276, 3 ff. (. . . *eo quod longo tempore pietatis studio inoleverit, et multa fuerit hac de causa passus*).

winnen; den Ungesetzlichen wie ein Ungesetzlicher — obwohl ich vor Gott nicht ohne Gesetz bin, sondern im Gesetz Christi stehe —, um die Ungsetzlichen zu gewinnen; ich bin für die Schwachen schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen; allen bin ich alles geworden, um auf alle Weise etliche zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm teilzugewinnen.«

Im Sinne des Philemonbriefes hätte der Apostel hinzufügen können:

»Den Privatleuten bin ich wie ein Privatmann geworden — obwohl ich vor Gott keine private Sphäre kenne, sondern alle, sei es privat sei es öffentlich, in den Gehorsam Christi gefangennehme (vgl. II Cor 10 5) — um sie fürs Evangelium zu gewinnen.«

Daß Paulus den Freund in der privaten Sphäre nicht lediglich auf seine »Bereitwilligkeit« stellt, sondern ihn hier auf seinen Gehorsam hin anspricht, zeigt — abgesehen von der Erwähnung seines häuslichen Kreises im Präskript — gerade auch der Appell an seine Freiwilligkeit (παρακαλῶν vv. 9. 10; ἑκούσιον v. 14). Das entspricht ja der Art, wie der Apostel die Korinther zur Beteiligung an der Kollekte ermuntert: auch hier verzichtet er auf das κατ' ἐπιταγὴν λέγειν (II Cor 8 8, vgl. Phlm 8 ἐπιτάσσειν), und auch hier ist das δοκιμάζειν τὸ τῆς ἀγάπης γνήσιον sein Motiv (II Cor 8 8, vgl. Phlm 9 διὰ τὴν ἀγάπην[16]). Niemand wird aber auf den Gedanken kommen, Paulus wolle den Korinthern gegenüber darauf verzichten, seine apostolische Autorität geltend zu machen!

Auch im Philemonbrief denkt Paulus nicht daran, den Unterschied zu verleugnen, der zwischen ihm und dem Adressaten hinsichtlich des von Gott ihm verliehenen »Amtes« besteht. Aber er verhilft seinem Amt gerade dadurch zur Wirkung[17], daß er sich mit dem Emp-

---

[16] Διὰ τὴν ἀγάπην Phlm 9 ist freilich nicht eindeutig von II Cor 8 8 aus zu interpretieren, noch viel weniger eindeutig von Phlm 7 aus, wie z. B. der Kommentar von Dibelius-Greeven z. St. das will (aber auch Knox S. 22 aus seiner Sicht der Dinge). Bei unvoreingenommenem Lesen gewinnt man den Eindruck, daß Paulus seine eigene, die anpassungsfähige Liebe des Apostels meint, die ihn darauf verzichten läßt, als *dominus* (Theodor von Mopsuestia, Prolog zu Phlm, Swete II, 261, 16: Theodor wird δεσπότης geschrieben haben) aufzutreten, vgl. Bieder, der a. a. O. S. 28 von der Liebe spricht, »die den Paulus zum Bitten und Ermahnen drängt«. Indessen: die hier gemeinte Agape läßt sich wohl überhaupt nicht dosieren und zuteilen. Es handelt sich um eine κοινωνία τῆς ἀγάπης (vgl. 6), in der Paulus und Philemon gemeinschaftlich stehen (vgl. 17: κοινωνός). Einem »Bruder« (7. 20) gegenüber vermag Paulus nicht »aufzutreten«, die gemeinsame Liebe drängt zum Bitten.

[17] Bieder a. a. O. S. 29: »Auch der Apostel verliert (als Bittender) nicht seine apostolische Würde, in der er befehlen könnte, sondern behält sie erst recht, ja, bewährt sich erst recht in ihr«.

fänger, »in Christus«[18], zu einer brüderlichen »Einheit in den Gegensätzen« zusammenschließt.

In gewissem Sinne mag man also von einem »Verzicht« des Apostels sprechen. Aber er ist, wie übrigens auch II Cor 8, nicht der einzige, der hier »verzichtet«. Entsprechendes fordert er ja (die traditionelle Erklärung der Briefsituation vorausgesetzt[19]) von Onesimus, dem er, vermutlich im Sinne von Col 3 22 ff., seine Christenpflicht (ὑπακοή) zum Bewußtsein gebracht haben wird: das heißt, er hat ihm klar gemacht, daß für ihn im Verhältnis zu seinem gläubigen (irdischen) Herrn gerade der Verzicht auf eine gewaltsam erraffte Freiheit (um Christi willen) die wahre Freiheit garantiert. Umgekehrt erwartet aber Paulus auch einen Verzicht von Philemon: wie er selbst sich zum Bruder Philemons gemacht hat (der dem Apostel Jesu Christi doch, bei Lichte besehen, »Sklavendienst« schuldet v. 13), so soll dieser seinerseits sich zum Bruder des Sklaven machen (16), um diesen so erst eigentlich, »ewig« (15; Onesimus ist ja Christ geworden[20]) zu gewinnen. (Im Blick auf die vv. 16 und 21 mag man sich fragen, ob nach dem unausgesprochenen Wunsch des Apostels Onesimus künftig als Freigelassener Philemons gelten sollte, vgl. aber I Cor 7 21). Es waltet hier ein Verhältnis, das an das Gleichnis vom Schalksknecht erinnert (Mt 18 23 ff.): Ich habe mich so weit zu dir herabgelassen, nun wirst du wohl imstande sein, ein gleiches zu tun . . .

Jedenfalls scheint in diesem Brief, dessen paradoxe Formulierungen hier nicht weiter untersucht werden können, eine genaue Parallelität des Verhältnisses zwischen Paulus und Philemon einerseits, Philemon und Onesimus andererseits intendiert zu sein. Da ist nicht mehr Sklave noch Freier, aber auch nicht mehr Apostel noch einfacher Christenmensch, sondern unter selbstverständlicher Respektierung der von Gott gesetzten Unterschiede, I Cor 12 4, sind alle einer in Christus (Gal 3 28)[21].

---

[18] Vgl. v. 20. Lohmeyers Deutung des ἐν Χριστῷ auf die Absicht des Apostels, den Sklaven als Mitarbeiter zu gewinnen (a. a. O. S. 191), ist eine Überinterpretation.

[19] Zu Knox' Interpretation von v. 10 (Paulus erbitte von »Archippus« den Sklaven als Mitarbeiter bei der Missionstätigkeit) vgl. Moule a. a. O. S. 21.

[20] Αἰώνιον erklärt sich zwar aus dem Gegensatz zu πρὸς ὥραν, es kann aber kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Paulus hier nicht nur an eine für die irdische Zukunft gesicherte Fortdauer der Beziehung zwischen Philemon und Onesimus (in diesem Sinne Sasse ThW I, 209, 20 ff.), sondern zugleich an beider Verbindung in ihrer Eigenschaft als Glieder am Leibe Christi denkt. In diesem Punkte stimme ich Knox zu (a. a. O. S. 27).

[21] Auf dem Hintergrund solcher Erwägungen erscheint es merkwürdig, wenn E. F. Scott, The Epistle of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians (= The Moffatt New Testament Commentary), London 1958, S. 97, bezüglich des Philemon sagen kann: ». . . it contains hardly anything that is directly theological«.

Recht betrachtet ist der Philemonbrief also gar kein »Privatbrief« — wäre Paulus überhaupt imstande gewesen, einen solchen zu schreiben? —, sondern, nicht anders als die Gemeindebriefe, ein (einen »Privatmann« betreffendes) apostolisches Schreiben[22], und zwar unter allen erhaltenen Paulusbriefen der einzige, der jenes I Cor 9 entworfene Programm als ganzer an einem Beispiel illustriert. Vielleicht haben die unbekannten Sammler[23] doch gewußt, was sie taten, als sie den bezaubernden kleinen Brief[24] in das Corpus der paulinischen Briefe aufnahmen!

(Abgeschlossen am 6. April 1961)

DIE GALILÄISCHE REDAKTION IM MARKUSEVANGELIUM

Von Pfarrer Dr. Manfred Karnetzki
(Berlin-Zehlendorf, Sachtlebenstr. 33a)

Einleitung

Die redaktionsgeschichtliche Forschung hat entdeckt, daß mit einer Theologie der Evangelisten zu rechnen ist. Sie sind nicht nur Sammler des Traditionsgutes, sondern sie drücken diesem ihren eigenen theologischen Stempel auf. Vom vierten Evangelisten hat man dies ohnehin längst gewußt. Zur Theologie des Lukasevangeliums ergibt sich von den Acta her ein Zugang[1]. Neuerdings stehen nun auch Matthäus[2] und Markus[3] als Theologen im Blickpunkt des Interesses. So ist heute die Zeit der redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen. Mögen die Meinungen und Ergebnisse im einzelnen auseinandergehen[4],

---

[22] So erklärt sich die von Knox S. 59 beobachtete »curious combination«: ». . . a letter to a church, embodying . . . a letter to an individual«.

[23] Knox' Vermutungen über den Anteil des Onesimus am Zustandekommen der Sammlung der Paulusbriefe können hier nicht untersucht werden.

[24] Bengel a. a. O. S. 866: »Lepos est in hac epistola mixtus gravitate«.

[1] Vgl. H. Conzelmann, »Die Mitte der Zeit«, 2. Aufl., 1957.

[2] Vgl. G. Bornkamm, G. Barth, H.-J. Held, »Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium«, 1960.

[3] Vgl. Harald Riesenfeld, »Tradition und Redaktion im Markusevangelium« in den »Neutestamentlichen Studien für Rud. Bultmann«, 1957², S. 157—164; ferner W. Marxsen, »Der Evangelist Markus«, 2. Aufl., 1959; James Robinson, »Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums«, 1956; H. Conzelmann, »Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition«, ZThK 57, S. 272—296.

[4] Zur Kritik an Marxsens Thesen vgl. Helmut Köster in »Verk. u. Forsch.«, 1956.57, S. 178ff.; W. Grundmann, »Das Evangelium nach Markus«, 1959, S. 19; G. Bornkamm a. a. O. S. 12, Anm. 4.

so ist doch schon jetzt — jedenfalls in der kontinentalen Theologie[5] — über Notwendigkeit und Möglichkeiten der redaktionsgeschichtlichen Frage Einigkeit erzielt. Wie fruchtbar diese Fragestellung ist, hat insbesondere MARXSENs Untersuchung zur Redaktionsgeschichte des Markusevangeliums gezeigt. Er hat z. B. die theologische Frage nach der Bedeutung des Wortes εὐαγγέλιον sowie die historische Frage nach der Geschichte der judenchristlichen Urgemeinde neu gestellt. Gerade theologiegeschichtlich ist das Markusevangelium besonders wichtig und interessant. Hier haben wir ja ein wesentliches Zwischenglied zwischen der Verkündigung Jesu und der kirchlichen Theologie der Großevangelien des Matthäus und des Lukas.

Nun erfordert aber gerade die redaktionsgeschichtliche Arbeit eine saubere Methode. Vor allem muß hier auf den Ergebnissen der Quellenscheidung aufgebaut werden. Dieses scheint mir gerade bei MARXSEN nicht in ausreichendem Maße der Fall zu sein. So schreibt er alles dem zweiten Evangelisten zu, was sich einerseits nicht bei Lukas und andererseits nicht bei Matthäus findet. Er beachtet dabei nicht, daß hier ein literarkritisches Problem liegt. Was sowohl über den Text des Matthäus- als auch des Lukasevangeliums hinausgeht, wird man in der Regel dem letzten Redaktor zuschreiben können. Nennen wir ihn den Evangelisten Markus. Nun gibt es aber eine Reihe von Perikopen sowie redaktionellen Eingriffen und Ergänzungen, die zwar bei Lukas keine Parallele haben, sich aber im Matthäusevangelium wiederfinden. Sie wird man kaum demselben letzten Redaktor zuschreiben können, wie MARXSEN es tut. Man wird auch nicht annehmen können, daß Lukas so erhebliche Partien aus der Geschichtsquelle gestrichen hat. Jedenfalls wäre jeweils das Motiv der Streichung zu finden. EMANUEL HIRSCH[6] meint ein solches Motiv gefunden zu haben: Er unterscheidet Markus I als ursprünglich aramäischen Urbestand von Markus II als einer Neufassung zu kultischen Zwecken auf dem Boden des Septuaginta-Christentums. Das Fehlen bestimmter Abschnitte und Sätze bei Lukas gegenüber Matthäus begründet er damit, daß Lukas nur Markus II gelesen habe. Markus II aber habe diese gestrichen. Das Motiv der Streichung freilich ist noch nicht klar. Das Problem wird hier von Lukas auf einen fiktiven Redaktor Markus II verlagert. HIRSCH hat für seine These keinerlei Belege aus dem synoptischen Vergleich. Sie bleibt deshalb willkürlich. M. E. läßt sich grundsätzlich ein Zusatz eher annehmen als eine Streichung.

---

[5] ROBINSON (a. a. O.) geht z. B. nicht redaktionsgeschichtlich vor, sondern nimmt das Markusevangelium als Einheit.

[6] E. HIRSCH, »Die Frühgeschichte des Evangeliums«, Buch I, 1941; vgl. dazu bes. S. 192ff.

Daher hat BUSSMANNS[7] These von vornherein sehr viel für sich: Er behauptet, dem Evangelisten Lukas habe die Geschichtsquelle in einer ursprünglicheren Gestalt vorgelegen als dem Matthäus. Matthäus und Markus lasen die Geschichtsquelle in einer späteren, überarbeiteten Gestalt. Dann haben wir es im Markusevangelium mit zwei verschiedenen Redaktionen zu tun. Die erste Bearbeitung der Geschichtsquelle nennt BUSSMANN die galiläische (mit dem Siglum B), denn in ihr finden sich auffällig viele Hinweise auf Galiläa. Davon zu unterscheiden ist der letzte Redaktor, den BUSSMANN für ein Glied der römischen Gemeinde hält[8]. Den Redaktor B hält er für einen Galiläer. Er habe eine kleine Sammlung von Logien und eine Reihe von Geschichten, die in Galiläa spielen, in die Geschichtsquelle eingearbeitet und insbesondere die Leidens- und Auferstehungsgeschichte redaktionell erweitert.

Ich nehme diese These BUSSMANNS als Arbeitshypothese auf, um ihre Tragfähigkeit zu erproben. Sollte sie sich als richtig erweisen, dann ergibt sich für die redaktionsgeschichtliche Erforschung des Markusevangeliums eine solidere Basis, als sie MARXSEN für seine Studien hatte. Wir werden dann fragen müssen, wie weit die Ergebnisse MARXSENS — etwa was die theologische und geschichtliche Bedeutung Galiläas angeht — tatsächlich nicht für den Endredaktor, sondern für diese vorletzte Bearbeitung gelten bzw. wie weit sie korrigiert werden müssen. — Wir kommen damit zugleich in den Bereich einiger ungeklärter Probleme theologischer, kirchengeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Art. Einmal ist es der Problemkreis Naherwartung und Parusieverzögerung. Wir werden zu prüfen haben, ob MARXSENS These von der unmittelbaren Naherwartung des Evangelisten für den Redaktor B zutrifft, oder ob wir etwa mit GRÄSSER[9] und CONZELMANN[10] eher Zeichen einer theologischen Verarbeitung der Parusieverzögerung festzustellen haben. Von da aus ergibt sich die theologische Frage, wieweit man die theologischen Besonderheiten der galiläischen Bearbeitung mit der »konsequenten Eschatologie« aus der Parusieverzögerung abzuleiten hat. — Dieser Problemkreis überschneidet sich mit der historischen Frage: Aus welcher Gemeinde

---

[7] WILH. BUSSMANN, »Synoptische Studien«, Heft I, 1925 und Heft III, 1931 (bes. S. 51—58).

[8] BUSSMANN a. a. O., Heft II, 1929, S. 110.

[9] ERICH GRÄSSER, »Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte«, Beiheft zur ZNW 22, 1957 [1960²]. G. geht freilich nicht auf die Quellenscheidung ein. Aber er entdeckt Hinweise auf die Parusieverzögerung gerade in den Texten, die zu B gehören.

[10] H. CONZELMANN, »Gegenwart und Zukunft in der synopt. Tradition«, ZThK 57, S. 291, entdeckt bei Markus erste Ansätze zur Deutung der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie.

stammt diese Bearbeitung? Handelt es sich wirklich um die galiläische Gemeinde, oder kann man GRUNDMANNS These, der Evangelist sei ein Galiläer, der in Rom schreibt, auf unseren galiläischen Bearbeiter übertragen? In welchem Zusammenhang steht das Evangelium mit den uns bekannten historischen und kirchengeschichtlichen Ereignissen der damaligen Zeit? Welches Bild der Gemeinde ergibt sich aus der galiläischen Bearbeitung? — Schließlich greifen wir noch einmal eine Frage auf, die MARTIN WERNER schon 1923 weithin geklärt hat[11]. Es handelt sich um die Frage nach einem etwaigen Einfluß der paulinischen Theologie im Markusevangelium, der ja immer wieder behauptet worden ist. MARTIN WERNER hat mit guten Gründen einen solchen Einfluß bestritten. Dennoch werden wir bestimmte Entsprechungen zu den paulinischen Briefen noch einmal untersuchen müssen, nämlich unter der Frage, ob sich gemeinsame Traditionen feststellen lassen. Diese hält auch WERNER nicht für ausgeschlossen. Dann ließe sich vielleicht auch etwas zur Beantwortung der Frage beitragen, in welchem Verhältnis Paulus zum Kerygma der hellenistischen Urgemeinde stand, das er übernommen und verarbeitet hat.

Grundlegend für diese redaktionsgeschichtliche Untersuchung ist freilich die These von der Existenz einer galiläischen Bearbeitung im Markusevangelium, wie sie BUSSMANN aufgestellt hat. Diese These gilt es zunächst auf ihre Haltbarkeit hin zu prüfen.

1. Charakter und Umfang der galiläischen Bearbeitung

Zunächst eine philologische Beobachtung. Schon BUSSMANN hat darauf hingewiesen, daß sich bei B auffallend viele alttestamentliche Zitate finden. Würde es sich bei den fraglichen Perikopen und Logien um den aramäischen Urbestand der synoptischen Tradition handeln — wie E. HIRSCH will —, so müßte man in den Zitaten den hebräischen Urtext wiedererkennen können. Die Frage lautet also: was läßt sich über die Textvorlage der alttestamentlichen Zitate bei B ausmachen? Es läßt sich wahrscheinlich machen, daß weitgehend die Lxx diesen Zitaten zugrunde liegen. Besonders deutlich ist dies in dem Wort aus Jes 29 13 in Mc 7 6f.:

Mc 7 6f.: οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.	Jes 29 13: . . . Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ, μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

Der Lxx-Text weicht hier entscheidend vom hebräischen Text ab: Es fehlt die Übersetzung von . . . בְּפִיו sowie von יַעַן כִּי. Das

[11] MARTIN WERNER, »Der Einfluß der paulinischen Theologie im Markus-Evangelium«, 1923.

Pronomen bei לֵב ist pluralisch verstanden: statt וְלִבּוֹ übersetzen die Lxx καρδία αὐτῶν (vgl. den Targum: וליבהון;). Statt וַתְּהִי lesen die Lxx יְתִיהוּ = μάτην. יִרְאָתָם leiten sie nicht von יִרְאָה = »Furcht«, sondern von יָרֵא = »sich fürchten« ab und übersetzen σέβονται. Statt מִצְוַת lesen sie מִצְוֹת = ἐντάλματα und מלמדה verstehen sie nicht als Pual (מְלֻמָּדָה) sondern als Piel (מְלַמְּדִים = διδάσκοντες). Ohne Vorlage im hebräischen Text ist auch καὶ διδασκαλίας. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine zweite Übersetzung von מלמדה. Nun fällt sofort auf, daß der neutestamentliche Text in allen diesen Abweichungen den Lxx folgt. Ja man muß geradezu sagen, daß die Mißverständnisse der griechischen Übersetzung die Voraussetzung dafür sind, daß dieses Wort in dem Zusammenhang der Frage nach der pharisäischen »paradosis« zitiert werden konnte; denn nur die Lxx sprechen davon, daß die Adressaten »Menschensatzungen« lehren. — Auch bei den beiden folgenden Zitaten spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie direkt aus der Lxx entnommen sind: Mc 7 10a (= B) entspricht genau dem Lxx-Text von Deut 5 16, und Mc 10 7b par. stimmt mit dem Lxx-Text von Ex 21 16f. überein, wobei θανάτῳ τελευτάτω aus v. 17 stammt. — In Mc 12 11 par. erweitert B das Zitat der Geschichtsquelle aus Ps 118 22 um den Vers 23. Dabei zitiert er wörtlich die Lxx. Das wird besonders deutlich, wenn man die Übersetzung des Symmachus vergleicht: αὐτὸ παράδοξον ἐφάνη ἡμῖν. Dabei übernimmt B das Mißverständnis der Lxx, die das Neutrum זוֹת mit αὕτη übersetzen, weil sie dabei wahrscheinlich an κεφαλή denken. — Auch in den Kontextzitaten lassen sich Einflüsse der Lxx zeigen. In Mc 12 1 par. schmückt B das Bild vom Weinberg mit Einzelzügen aus Jes 5 1f. aus. Bis auf die Bezeichnung für die Kelter (Markus: ὑπολήνιον; Matthäus: ληνός; Lxx: προλήνιον) stimmt der neutestamentlichen Text mit den Lxx in der Wortwahl völlig überein. Dabei hat περιέθηκεν φραγμόν nur in den Lxx eine Vorlage. Sie hatten mit dieser Wendung das hebräische וַיְעַזְּקֵהוּ = »und er grub ihn um« wiedergegeben. — Soweit ich sehe, läßt sich nur an einem einzigen Zitat beweisen, daß es auf den hebräischen Urtext zurückgeht: Das ist das Zitat aus Sach 13 7 in Mc 14 27 par. Hier haben wir es offenbar mit einer alten Tradition der galiläischen Bearbeitung zu tun, die noch aus dem aramäischen Sprachraum kommt.

Im übrigen aber muß man annehmen, daß der Bearbeiter selbst im griechischen Sprachraum gelebt hat und daß auch die meisten von ihm verarbeiteten Traditionsstücke in demselben Sprachraum schriftlich fixiert worden sind. So ist z. B. die Sondertradition von B über die Kreuzigung Jesu und sein letztes Wort (Mc 15 33-35 par.) offenbar erst in griechischer Sprache schriftlich fixiert worden, wie das aramäische bzw. hebräische Zitat zeigt: Wäre nämlich die ganze Perikope ursprünglich aramäisch verfaßt worden, so wäre das Sterbe-

wort Jesu mit dem gesamten Text einfach ins Griechische übersetzt worden. Stattdessen wird dem griechisch sprechenden Leser der aramäische Wortlaut mitgeteilt und sodann ins Griechische übersetzt — und zwar wiederum in enger Anlehnung an die Lxx. Auch einige religionsgeschichtliche Beobachtungen weisen in eine hellenistische Umwelt bzw. in den Umkreis des hellenistischen Judentums. So ist die Perikope vom Tod des Täufers (Mc 6 17-29 par.) nach BULTMANN[12] aus hellenistisch-jüdischer Tradition übernommen. Die Perikope vom Seewandel (Mc 6 45-52 par.) nimmt ein bekanntes Motiv antiker Epiphanien auf[13]. Der Lasterkatalog in 7 21 f par. hat Entsprechungen in der hellenistischen Moralunterweisung bzw. in der des hellenistischen Judentums[14]. Die Heilung des Taubstummen (Mc 7 31-37 par.) bezeugt die Erfüllung alttestamentlicher Prophetie und zeigt Jesus zugleich als »antiken Magier«[15]. Das Niveau magischen Volksglaubens begegnet uns gelegentlich in den Überlieferungen der galiläischen Redaktion (vgl. 5 23. 28 6 14. 53-56 8 22-26). Der deutlichste Hinweis auf eine hellenistisch-heidnische Umwelt findet sich in dem Logion von der Ehescheidung (Mc 10 10 f. par). Es hat bei Q eine Parallele (Mt 5 32) und unterscheidet sich charakteristisch von dieser Form. Dort wird vorausgesetzt, daß nur Frauen die Ehe brechen können (»... er macht, daß sie die Ehe bricht ...«), weil für Männer die Erlaubnis zur Polygamie besteht. Mc 10 10 par. bezeichnet dagegen die Ehescheidung als Ehebruch von seiten des Mannes. Hier haben wir es mit einem christlichen Eheethos in einer heidnischen Umwelt zu tun[16].

Beide Untersuchungen — die philologische wie die religionsgeschichtliche — legen die Vermutung nahe, daß B aus einer Gemeinde auf dem Boden des hellenistischen Judentums inmitten einer heidnischen Umwelt stammt. Das alles spricht gegen die These von HIRSCH, daß unsere Texte dem aramäischen Urbestand der synoptischen Tradition angehören.

Dazu kommen formgeschichtliche Beobachtungen. Es fällt auf, daß sowohl die Perikopen wie die redaktionellen Einfügungen eine Reihe von novellistischen Zügen aufweisen, die auf ein sekundäres Stadium der Überlieferung schließen lassen. So ist die Perikope vom Tod des Täufers nach BULTMANN eine Legende aus hellenistisch-jüdischer Tradition[17], die gerade gegenüber der vorangegangenen

---

[12] RUD. BULTMANN, »Die Geschichte der synoptischen Tradition«, 3. Aufl., 1957, S. 328f.

[13] ERNST LOHMEYER, »Das Evangelium des Markus«, 1953, zur Stelle.

[14] Vgl. dazu W. GRUNDMANN a. a. O., z. St.

[15] LOHMEYER a. a. O., z. St.

[16] Diese Beobachtung verdanke ich Herrn Prof. G. HARDER.

[17] BULTMANN a. a. O. S. 328f.

Perikope vom Urteil des Herodes (Mc 6 14-16 par.) formgeschichtlich als sekundär gelten muß. Das zeigt besonders das ausgeprägte biographische Interesse. Ein novellistischer Zug ist auch das »Hinauswerfen« der Trauernden (Mc 5 40 par.) in der Perikope von der Auferweckung des Töchterleins Jairi. Auf der gleichen Ebene liegt eine Reihe von weiteren novellistischen Ergänzungen, die die Situation sowie das Verhalten Jesu und seiner Jünger ausmalen und ein biographisches Interesse für Einzelheiten zeigen: in Mc 5 23 par. — die Handauflegung, in Mc 5 34 par. die Anwendung des Wortes von den wahren Verwandten auf die anwesenden Hörer, in Mc 6 33 par. die Bemerkung, daß die Menge zu Fuß laufe, in Mc 10 26 f. par. das Erschrecken der Jünger über das Gleichnis vom Nadelöhr und die Notiz, daß Jesus sie ansieht, in Mc 14 33 f. par. das Trauern und Zagen Jesu, in Mc 14 44 par. der verräterische Kuß, eine novellistische Einzelheit, die nach BULTMANN[18] auf dem Bedürfnis beruht, die Tatsache des Verrates in einem plastischen Vorgang anschaulich zu machen, und schließlich in Mc 14 55-64 par. die falschen Zeugen und das Zerreißen der Kleider[19]. Für den sekundären Charakter sprechen auch eine Reihe von redaktionellen Eintragungen, die ganz allgemein ein Interesse an Genauigkeit und Konkretisierung zeigen: So in Mc 4 20 par. die genaue Zahlenangabe beim Gleichnis vom Säemann («dreißig-, sechzig-, hundertfältig«); in Mc 9 22 par. die Konkretisierung des Krankheitsbildes in der Perikope von der Heilung des epileptischen Knaben; in Mc 14 33 par. die Nennung der drei Säulenapostel; in Mc 14 37 par. und 16 7 par. die Erwähnung des Petrus und in Mc 15 40 par. die namentliche Aufzählung der Frauen[20]. — Auch die gelegentlich zu beobachtende Tendenz zur Steigerung ist formgeschichtlich ein sekundärer Zug: Dazu gehören in Mc 1 13 par. die Engel, die Jesus dienen; in Mc 4 37 par. die Wellen, die ins Schiff schlagen und in 14 33 ff. par. das dreimalige Beten in Gethsemane. In den Perikopen vom Seewandel (Mc 6 45-51 par.) und von der Verfluchung des Feigenbaumes (Mc 11 12-14. 20-25 par.) haben wir Wunderberichte, die ins Mirakelhafte gesteigert sind. Besonders typisch für die galiläische Redaktion sind das Interesse an Situationsangaben (vgl. Mc 4 1. 33 f. par.) und besonders an genauen Ortsbezeichnungen. So findet sich vor allem in dem großen Einschub (Mc 6 45 bis 8 26 par.) ein genauer geographischer Rahmen des Geschehens: Genannt werden die Landschaft am See Genezareth (6 53 par.), das Gebiet von Tyros (7 24 par.), die Dekapolis (7 31 par.), Bethsaida (8 22) und Caesarea-

[18] BULTMANN a. a. O. S. 306.

[19] BULTMANN a. a. O. S. 290 ff. sieht in diesem Text eine sekundäre Ausführung der kurzen Angabe in Mc 15 1.

[20] BULTMANN a. a. O. S. 296 meint, Lukas habe diese Aufzählung hier gestrichen, weil er bereits in 8 1 die Frauen erwähnt habe.

Philippi[21] (8 27 par.). Zu diesen Ortsangaben gehören ferner die Erwähnung von Bethanien (Mc 14 9 par.) und Gethsemane (Mc 14 39 par.), sowie vor allem die zahlreichen Hinweise auf Galiläa (Mc 1 9 par. 1 16 par. 1 28 1 39 par. 3 7 par. 7 31 par. 6 21 9 30 par. 14 28 par. und 16 7 par.).

Diese Ortsangaben enthalten wahrscheinlich auch einen Hinweis auf die Herkunft der sogenannten galiläischen Bearbeitung. Es mag sein, daß B ein Galiläer war (BUSSMANN) und die Sonderüberlieferung der galiläischen Gemeinde bearbeitet hat. Aber entstanden dürfte diese Bearbeitung der Geschichtsquelle doch nicht in Galiläa sein, wie es MARXSEN vom gesamten Markusevangelium behauptet hat[22]. Galiläa ist in den angeführten Ortsangaben nicht nur der Ort der Offenbarung, sondern zugleich der Ort des Überganges der Verkündigung Jesu aus der jüdischen in die heidnische Welt (vgl. 6 45—8 26 par.). Auch mitten im Heidenland geschieht Offenbarung (Mc 7 31 par. 8 27 par.)[23]. Unter dem Stichwort »Mission« wird darüber noch zu sprechen sein. Da wir aus den bisherigen Untersuchungen die Gemeinde des galiläischen Redaktors in einer heidnischen Welt vermutet haben, liegt jetzt die Annahme nahe, sie in dem an Galiläa angrenzenden Syrien zu suchen. Man könnte etwa an die Gegend von Tyros und Sidon oder von Caesarea-Philippi denken. Jedenfalls wird es sich um eine Gemeinde handeln, die auf den Übergang der missionarischen Verkündigung von Galiläa in das heidnische Nachbarland zurückgeht und sich von diesem grundlegenden Ereignis her versteht[24].

Man wird sagen müssen: BUSSMANNs These von der Existenz einer galiläischen Bearbeitung der Geschichtsquelle bei Markus und Matthäus bestätigt sich immer wieder von neuem, unter welchem Gesichtspunkt man auch immer die betreffenden Texte untersucht. Durch sie gewinnen wir auch einen kleinen Einblick in den geschicht-

---

[21] Ich nehme mit BULTMANN, a. a. O. S. 275f., gegen GRUNDMANN a. a. O. z. St. an, daß die Ortsangabe sekundär ist.

[22] Es wird kaum möglich sein — wie MARXSEN möchte —, die Ortsangabe Galiläa so weit zu fassen, daß sie auch die Dekapolis umfaßt. Vgl. dazu die genauen geographischen Angaben bei Josephus »bell. jud.« 3, 35—40.

[23] Daß B den geographischen Zusammenhang von Galiläa und der Dekapolis durch die beiderseitige Zugehörigkeit zum »galiläischen Meere« betont (vgl. Mc 7 31 par.), wird sich deshalb besser unter diesem Gesichtspunkt des Überganges verstehen lassen.

[24] Daher ist es durchaus möglich, daß in den sieben Körben (Mc 8 8 par.) ein Hinweis auf die hellenistische Urgemeinde zu sehen ist: sieben ist die Zahl der hellenistischen Gemeinde, zwölf dagegen der palästinensischen Gemeinde (vgl. die sieben Diakone und zwölf Apostel mit den sieben Körben in Mc 8 8 par. einerseits und den zwölf Körben in Mc 6 43 par. andererseits!).

lichen Zusammenhang der synoptischen Tradition mit dem Weg der Urgemeinde. Insgesamt scheint mir BUSSMANNs These eine tragfähige Basis für die redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums zu sein. — Freilich bleibt die Entscheidung über die Zugehörigkeit zu B bei einer Reihe von Texten fraglich. Im wesentlichen stimme ich mit BUSSMANN überein. Die Zuweisung von Mc 1 1. 2 (I S, 108) zu B hat BUSSMANN später (III S. 51) selbst revidiert. Eine Unsicherheit bleibt bei den Perikopen, die weder bei Lukas noch bei Matthäus eine Parallele haben (Mc 4 26-29 und 8 22-26). BUSSMANN entscheidet sich für B, indem er erklärt, Markus enthalte kaum ein größeres Stück, daß Matthäus unbekannt geblieben wäre. Man muß damit rechnen, daß Matthäus aus kompositorischen Gründen gestrichen hat, wie er das auch sonst gerne tut. In Mc 4 26-29 ließe sich die Streichung so erklären, daß hier ein anderes Saatgleichnis — nämlich Mt 13 24-30 — an die Stelle getreten ist.

Grundsätzlich anderer Meinung als BUSSMANN bin ich freilich in der Beurteilung der Überlieferung von Mc 13[25]. Er sieht auch hier in Lc 21 den ursprünglichen Text der Geschichtsquelle. So meint er, B habe die ursprüngliche Weissagung von der Zerstörung Jerusalems zu einer Verheißung und Beschreibung der Parusie umgebogen bzw. den Text der Geschichtsquelle mit seiner Sonderüberlieferung verbunden. Inzwischen hat die redaktionsgeschichtliche Erforschung des Lukasevangeliums gezeigt, daß in Lc 21 erhebliche Veränderungen durch den Evangelisten zu vermuten sind[26]. Es handelt sich dabei um eine Historisierung der urchristlichen Eschatologie. Dann ist die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems in Lc 21 gerade nicht ursprünglich, sondern eine Historisierung des eschatologischen Textes der Geschichtsquelle. So halte ich τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Mc v. 14) gegen BUSSMANN für ursprünglich. Auch Mc 13 19 dürfte ursprünglich sein. Lukas streicht diesen Vers, weil für ihn die Zerstörung Jerusalems nicht die letzte θλῖψις ist. Mit GÜNTHER HARDER (S. 90) wird man auch Mc 13 21-23 par. für ursprünglich halten können. Die Streichung bei Lukas ist so zu erklären, daß er in seinem Zusammenhang von der Geschichte des jüdischen Volkes und der Stadt Jerusalem handelt, während unser Text von Gefahren innerhalb der Gemeinde redet. Auch kann man an eine Streichung von Mc 13 27 par. bei Lukas denken, weil er — wie G. HARDER gezeigt hat — keine räumliche Vorstellung der apokalyptischen Ereignisse kennt. M. E. lassen sich folgende Stellen der kleinen Apokalypse auf B zurückführen: Mc 13 10 par. (dieser Vers hätte durchaus in die Konzeption des Lukas

---

[25] BUSSMANN a. a. O. I, S. 184—189.

[26] Vgl. besonders G. HARDER, »Das eschatologische Geschichtsbild in der sogenannten kleinen Apokalypse Mc 13«, Theologia Viatorum 1952, S. 71—107.,

gepaßt); der Hinweis auf die Schrift in Mc 13 14 par.[27] (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω); die Konkretisierung der kosmischen Katastrophe durch alttestamentliches Material in Mc 13 24 f. par., sowie die Schlußverse in Mc 13 32. 34-36.

Entscheidend ist, daß m. E. die Abendmahlsperikope (Mc 14 22-24 par.) der galiläischen Redaktion angehört, was BUSSMANN nicht gesehen hat. Ich gehe dabei von zwei Beobachtungen aus[28]: 1. fällt auf, daß der Abendmahlsbericht (22-24) nicht zu dem Bericht von der Vorbereitung des Passamahles paßt. Dagegen ist Lc 22 15-18 die genaue Fortsetzung dieser Perikope von der Zurüstung des Mahles. Sie gehört offenbar zur Geschichtsquelle. Ein Rest davon ist noch in Mc 14 25 par. erhalten. — Dazu kommt als zweite Frage das Problem, wie zu erklären sei, daß Lukas einen Abendmahlsbericht hat, der offenbar mit I Cor 11 23-25 in Zusammenhang steht. Hätte Lukas bereits unseren Markustext gelesen, dann wäre bei der großen Verwandtschaft der Texte kaum erklärlich, warum er ihn durch den paulinischen Text ersetzt hätte. Eine einleuchtende Erklärung scheint mir folgende zu sein: Die Geschichtsquelle kannte einen Bericht vom letzten Abendmahl als einem Passamahl mit einem eschatologischen Ausblick ohne Deutewort[29] (Lc 22 15-18). B hat ihn durch eine liturgisch-kultische Überlieferung aus der hellenistischen Gemeindetradition ersetzt bzw. teilweise verdrängt (Mc 14 22-24 par.). Die für eine semitische Sprache unmögliche Konstruktion τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης weist ohnehin auf hellenistische Gemeindetradition[30]. Mit BULTMANN möchte ich annehmen, daß Lc 22 19 f. eine spätere Interpolation ist. Vielleicht ist diese auch stufenweise erfolgt (zuerst 19 a und dann 19 b. 20). Darauf weisen die verschiedenen Textüberlieferungen hin.

Noch in einer anderen Beziehung gehen meine Beobachtungen über die von BUSSMANN hinaus. Es gibt eine Reihe von Berührungen zwischen der Logienüberlieferung der galiläischen Redaktion und der Redenquelle. Schon BUSSMANN ist aufgefallen, daß B neben der Geschichtsüberlieferung auch über eine kleine Sammlung von Logien verfügt. B hat also den Rahmen der Geschichtsquelle erweitert und ist darin ein Vorläufer der Großevangelien Matthäus und Lukas

---

[27] BULTMANN a. a. O. S. 129 zählt u. a. die Verse 14-22 zu der ursprünglichen jüdisch-apokalyptischen Vorlage; ähnlich W. G. KÜMMEL in »Verheißung und Erfüllung«, 1945, S. 61; GUSTAV HÖLSCHER, »Der Ursprung der Apokalypse Mc 13«, ThBl. 12, Sp. 193—202 und G. HARDER a. a. O. S. 74.

[28] Vgl. dazu BULTMANN a. a. O. S. 285 f.

[29] Das entspräche einem ursprünglichen eschatologischen Mahltypus, von dem her auch der johanneische Bericht vom letzten Mahle zu verstehen ist. Vgl. dazu E. SCHWEIZER zu »Abendmahl« in der RGG³ I, 1957, Sp. 15 f.

[30] Eventuelle Semitismen, die JOACHIM JEREMIAS in den Abendmahlsworten Jesu sieht, wären auch in Syrien denkbar.

geworden, die in die Geschichtsquelle die Logienüberlieferung der Redenquelle eingearbeitet haben. In diesem Zusammenhang ist auffällig, daß die Logientradition von B sich keineswegs mit der Redenquelle deckt, aber doch Berührungen aufweist. Es handelt sich dabei um folgende Logien: Das Wort vom Salz (Mc 9 49 f.) ist verwandt mit dem entsprechenden Logion bei Q (Mt 5 13 f. Lc 14 34 f.). Von dem Logion über die Ehescheidung (Mc 10 11 par) war oben schon die Rede. Es findet sich in einem früheren Stadium bei Q (Mt 5 32 par.). Das Wort von den Ersten und den Letzten hat Matthäus sowohl aus B (Mt 19 30 par.) als auch an anderer Stelle in umgekehrter Reihenfolge aus Q (Mt 20 16 par.) übernommen. An zwei Stellen ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob die Parallele bei Lukas auf Q oder auf die lukanische Sonderquelle zurückgeht. Das Wort vom Ärgernis (Mc 9 42 par.) begegnet bei Lukas in 17 1 f. in gleichem Sinne, aber in einer anderen Formulierung[31]. Die Jüngerbelehrung über das Herrschen und Dienen steht bei B im Anschluß an die Zebedaidenfrage (Mc 10 41-45 par.)[32]. Sachlich sehr ähnlich, aber doch in anderen Wendungen und Formulierungen finden wir diese Belehrung bei Lukas in 22 24-27. — Interessant ist, daß Matthäus bei einigen Logien, die er sowohl bei Q wie in der galiläischen Redaktion vorgefunden hat, die Parallelität entdeckt und beide Vorlagen miteinander kombiniert hat. So ist es bei dem Logion von der Lästerung des Geistes: in der Formulierung von B werden alle Lästerungen und Sünden einerseits und die Lästerung des Heiligen Geistes andererseits gegenübergestellt (Mc 3 28 f. Mt 12 31). Bei Q dagegen werden die Lästerungen gegen den Menschensohn und die Lästerung des Geistes einander gegenübergestellt (Lc 12 10 Mt 12 32)[33]. Auch das Gleichnis vom Senfkorn (Mc 4 30-32 par.) findet sich sowohl bei Q als bei B. Matthäus hat wieder beide Überlieferungen miteinander vermischt: Markus (= B) schildert einen generellen, sich immer wiederholenden Vorgang (ὃς ὅταν σπαρῇ . . . καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει . . .), Lukas (= Q) dagegen ein einmaliges Geschehen (ὃν λαβὼν ἄνθρωπος . . . καὶ ηὔξησεν . . .). Matthäus beginnt nach Q mit dem einmaligen Vorgang (ὃν λαβὼν ἄνθρωπος . . .) und endet mit einem generellen (ὅταν δὲ αὐξηθῇ . . .). Schließlich hat auch das Gleichnis von dem abwesenden Hausherrn (Mc 13 34 B) mehrere Parallelen bei Matthäus und Lukas (Lc 12 36-38 Mt 24 42. 45-51 Lc 12 42-46 Mt 25 14 ff. Lc 19 12 ff.), die im wesentlichen aus Q stammen dürften. In Mt 25 14 hat der erste Evangelist

[31] Bussmann a. a. O. III, S. 65, hält es für ein frei umlaufendes Logion.

[32] Auch Bultmann a. a. S. 23 hat beobachtet, daß es sich hier um eine redaktionelle Anfügung handelt.

[33] Bultmann a. a. O. S. 138 hält die Q-Form für ein Mißverständnis. M. E. drückt sie das Selbstverständnis der frühen Gemeinde aus, die Gemeinde des Geistes zu sein, deren Predigt vor die letzte Entscheidung stellt.

wahrscheinlich die B-Überlieferung mitverarbeitet (ἄνθρωπος ἀποδημῶν; Markus ἄνθρ. ἀπόδημος gegenüber Lc 19 12: ἄνθρωπός τις ... ἐπορεύθη εἰς ...).

Die hier beobachtete Berührung zwischen B und Q auf Grund gemeinsamer Logien-Traditionen bestätigt aufs neue BUSSMANNS These. Wir können diese als genügend erwiesen ansehen und an eine weitere Frage herangehen. Welchen theologischen Standort hat der galiläische Redaktor bzw. die Gemeinde, der er angehört? Wir werden dabei wohl zwischen der Überlieferung von B und seinen eigenen Eingriffen zu unterscheiden haben, aber doch mit der Möglichkeit rechnen, daß zwischen ihm und seiner Überlieferung ein enger Zusammenhang besteht.

2. Der theologische Standort der galiläischen Redaktion

MARXSENS These lautet im wesentlichen etwa so[34]: Das Markusevangelium steht im Zusammenhang mit dem Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem nach Pella beim Ausbruch des jüdischen Krieges. Dieser Auszug erfolgt auf Grund eines Orakels (Euseb: hist. eccl. III, 5; Epiphanius: haer. 29, 7 und de mens. 15). MARXSEN vermutet, dieses Orakel habe sowohl die Anweisung zur Auswanderung wie die Ankündigung der bevorstehenden Parusie enthalten. In Mc 14 28 par. und 16 7 par. meint er Elemente dieses Orakels zu entdecken. So versteht er diese Verse als Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Parusie in Galiläa. Als Zeugnis dieser Naherwartung versteht er auch Mc 13[35]. Ja, er stellt sogar die Frage, ob wohl das Kapitel 13 das Orakel sei, von dem die Tradition zu berichten weiß, da es ja von Jerusalem wegweist. Die starke Betonung Galiläas versteht MARXSEN so: hier sei das Evangelium entstanden, und hier habe die Gemeinde die Parusie erwartet.

Daraus ergibt sich für uns folgende Frage: Läßt sich diese These in der Weise halten, daß sie für die von uns vorausgesetzte galiläische Redaktion gilt? MARXSEN unterscheidet nicht zwischen B und dem Evangelisten als dem letzten Redaktor. Die Texte, auf die er seine These aufbaut, gehören aber tatsächlich weithin zur galiläischen Redaktion, insbesondere die Hinweise auf Galiläa und die beiden Verse Mc 14 28 par. und 16 7 par[36]. Wir fragen also: steht die galiläische Bearbeitung in der unmittelbaren Parusieerwartung? Wir werden dabei nicht von den beiden genannten Versen ausgehen. Denn es ist exegetisch sehr umstritten, ob hier Auferstehungserschei-

---

[34] W. MARXSEN a. a. O. S. 66ff.

[35] W. MARXSEN a. a. O. S. 101ff.

[36] BUSSMANN a. a. O. III, S. 81 rechnet den ganzen Schluß (von 6c an: ἴδε ὁ τόπος ...) zu B.

nungen oder die Parusie gemeint sind. W. G. Kümmel[37] hat einleuchtend nachgewiesen, daß vom Sprachgebrauch her keine Nötigung besteht, diese Verse auf die Parusie zu deuten, wie Lohmeyer möchte: »ὄψομαι« wird sowohl von der Parusie (Mc 13 26 14 62) als von der Auferstehung (Mt 28 10) gebraucht, und »προάγω« kann sowohl zeitlich (Mt 21 31) als auch räumlich (Mc 10 32) gebraucht werden. Wir müssen also zur Beantwortung unserer Frage den gesamten Textbestand der galiläischen Bearbeitung heranziehen. Vermutlich hat B in Mc 14 62 par. das Zitat aus Ps 110 1 durch ein weiteres aus Dan 7 13 ergänzt und damit Jesus auf seine Parusie hinweisen lassen. B versteht also die Parusie aus der Tradition der apokalyptischen Menschensohnmessianologie, wie sie ja schon in Mc 13 26 par. (= G) vorliegt. Fraglos hat also B seine eigene Gegenwart von dieser kommenden Parusie her eschatologisch verstanden. So wird in Mc 9 9. 11-13 par. eine Gestalt der jüngsten Vergangenheit eschatologisch gedeutet. Da Johannes für B schon der Vergangenheit angehört, rechnet er vor der Wiederkunft Christi offenbar nicht mehr mit einem Vorläufer[38]. Wie sehr B die Gegenwart der Gemeinde eschatologisch versteht, wird auch aus einigen Korrekturen in Mc 4 17. 19 par. deutlich. Hier ersetzt er καιρὸς πειρασμοῦ durch die apokalyptischen Termini θλῖψις und διωγμός, setzt zu μέριμναι noch τοῦ αἰῶνος hinzu und beschreibt die Wirkung des Reichtums als ἀπάτη. Damit will er ja offensichtlich die Gegenwart der Gemeinde eschatologisch deuten. Auf derselben Linie liegt es, wenn er das apokalyptische Kapitel Mc 13 par. in die wiederholte Mahnung γρηγωρεῖτε ausmünden läßt (Mc 13 35 f.; vgl. auch Mc. 14 38 par., wo B zu dem προσεύχεσθε ein γρηγορεῖτε hinzusetzt).

Nun hat Grässer[39] m. E. mit Recht herausgearbeitet, daß die Wachsamkeitsforderung gerade ein indirektes Zeugnis für die Parusieverzögerung darstellt. Sie ist — jedenfalls was die Situation der Gemeinde anbetrifft — gerade nicht ein Zeichen der Gewißheit, sondern der Ungewißheit. Nach Grässer ist die erste Stufe in dem Problem der Parusieverzögerung die Ungewißheit[40]. Diese Ungewißheit ist in einem Wort, das der galiläischen Redaktion angehört, geradezu klassisch formuliert, nämlich in Mc 13 32 par. Dieses Wort geht der Wachsamkeitsforderung voraus. Diese Ungewißheit taucht auch im Gleichnis von dem abwesenden Hausherrn auf. Auch dieses läuft auf die Wachsamkeitsforderung hinaus (Mc 13 35). Die Situation der Gemeinde, zu der B gehört, ist also zweifellos nicht die der apokalyptischen Hochspannung, sondern die des Nachlassens im Warten und

[37] W. G. Kümmel a. a. O. S. 70ff.

[38] H. Conzelmann a. a. O. S. 292.

[39] Grässer a. a. O. S. 84ff.

[40] Grässer a. a. O. S. 77ff.

Wachen. Das, was man in der Vergangenheit für Zeichen oder gar den Anbruch des Endes gehalten hatte, hat sich als innergeschichtliches Geschehen herausgestellt. Für B geht es darum, Resignation und Müdigkeit aufzuhalten und zum Warten — auch auf längere Dauer — zu ermahnen. — Für diese Situation und die darauf eingehende Paränese ist auch das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mc 4 26-29) ein Zeugnis. G. HARDER[41] hat überzeugend herausgearbeitet, daß nicht das αὐτομάτη (v. 28) der Vergleichspunkt ist, sondern daß vom Schlußvers auszugehen ist. Dieser Vers hat von Joel 4 13 her einen eschatologischen Sinn. Dadurch ist sicher, daß mit dem Säenden und Erntenden Gott selbst gemeint ist. Beschreibt v. 26 die Vergangenheit und v. 29 die eschatologische Zukunft, so ist in den vv. 27 f. die Gegenwart der Gemeinde umschrieben. Sie entspricht der Situation eines Getreidefeldes zwischen Aussaat und Ernte. Es ist sich scheinbar selbst überlassen. Das αὐτομάτη ist also negativ zu verstehen und nimmt die Klage der Gemeinde auf, sie sei verlassen. Das Gleichnis antwortet: es scheint nur so. Zu seiner Zeit wird der Herr der Ernte erscheinen. Dann wird offenbar, daß er die Saat nicht vergessen hat und sie ihm gehört. — Ähnlich wie das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat sind auch die beiden anderen Wachstumsgleichnisse — vom Säemann und vom Senfkorn (wobei das Senfkorngleichnis auch zur B-Überlieferung gehört) — auf dem Kontrast aufgebaut: der unscheinbare Anfang und der überwältigende Ausgang. Der tröstende Sinn dieses Kontrastes für die angefochtene Gemeinde ist deutlich: jetzt ist die Gemeinde und ihr Wirken noch unscheinbar. Aber dennoch ist kein Grund zur Verzagtheit. Zu seiner Zeit wird es der Herr über alle Erwartung großartig hinausführen.

Der letzte Vers des Senfkorngleichnisses weist auf die weltumspannende Weite der βασιλεία. Hier ist alttestamentliches Bildmaterial verarbeitet (Ez 17 23 31 6 Dan 4 14 (Th.) 4 9. 18; vgl. auch Ps 104 12). Die alttestamentlichen Stellen sind allegorisch zu verstehen. Der Baum ist die Metapher für eine weltumspannende Herrschaft. Vielleicht geht die Allegorie so weit, daß wir hinter den Vögeln die Völker zu sehen haben. Das weist uns jedenfalls auf einen Zusammenhang des eschatologischen Geschehens mit der Heidenwelt hin. Ganz deutlich und präzise wird dieser Zusammenhang von B in Mc 13 10 par. ausgesprochen: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Mit diesem Satz wird die Heidenwelt in eine ganz bestimmte Beziehung zu dem eschatologischen Geschehen gesetzt. Im Bild gesprochen: das Nisten der Vögel im Baum ist nicht die Folge des Endgeschehens, sondern ihre notwendige Voraussetzung (δεῖ — πρῶ-

---

[41] Vgl. dazu G. HARDER, »Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mc 4 26-29«, Theologia Viatorum 1948/49, S. 51 ff.

τον). Damit wird in den Ablauf der eschatologischen Ereignisse ein retardierendes Moment eingebracht, und zugleich bekommt die Gegenwart der Gemeinde eine bestimmte Deutung. Damit bestätigt sich von neuem unsere These: B versteht seine Gegenwart vom Eschaton her und predigt zugleich gegen Müdigkeit und Resignation. Dennoch sieht er die Gegenwart als eine Zeit mit eigenem Gewicht und einer eigenen Aufgabe an: Jetzt ist die Zeit der Mission. Damit nimmt er die Parusieverzögerung positiv auf und überwindet die Parusieenttäuschung.

Dieses Ineinander einer intensiven Parusieerwartung und einer ebenso intensiven Ausrichtung auf die gegenwärtige missionarische Aufgabe finden wir ganz ähnlich bei Paulus — etwa im Römerbrief. So wird im 11. Kapitel dieses Briefes die Gegenwart als die Zeit der apostolischen Verkündigung unter den Heiden gesehen (11ff., 25ff.). Das Ziel ist das Eingehen des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν. Das ist wie im Bild von den Vögeln auf dem Baum nicht das fragliche Ziel missionarischer Anstrengung, sondern ist selbst schon eschatologisches Geschehen. Auf dieses eschatologische Ziel hin geschieht die Mission und hat von daher ihre letzte Notwendigkeit (δεῖ). Weil das Eingehen des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν noch aussteht, ist die Gegenwart Vorzeit des Eschaton (πρῶτον). Das bedeutet, daß die Parusie in eine nicht sicher zu bestimmende, wenn auch nicht allzu ferne Zukunft rückt. So kann Paulus kurz danach sagen: unsere σωτηρία ist jetzt näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden (Rm 13 11 b). Darum verbindet er — ähnlich wie B — diese Erkenntnis mit der Wachsamkeitsforderung (v. 11 a).

Damit sind wir freilich zu einem ganz anderen Ergebnis gekommen als Marxsen. Jetzt ist die Frage: Wie verhalten sich die beiden Verse Mc 14 28 par. und 16 7 par. zu diesem Ergebnis? Ich setze voraus, daß beide Verse auf B zurückgehen, also auch der sogenannte »echte« Markusschluß Mc 16 7 f. In der Regel hält man freilich Lc 24 6 b-9 für eine Bearbeitung des ursprünglichen Textes der Geschichtsquelle, den man in Mc 16 7 f. par. vermutet. Die Wendung ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ist dann als eine geschickte Umdeutung der ursprünglichen Mitteilung προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν zu verstehen. Ich halte im Gegenteil Mc 16 7 f. par. für eine tendenziöse Bearbeitung des ursprünglichen Schlusses der Geschichtsquelle (= Lc 24 6 b-9). Lc 24 7 f. enthält einen deutlichen Rückbezug auf die drei Leidens- und Auferstehungsweissagungen. Diese bilden ja geradezu das kerygmatische Gerüst der Geschichtsquelle. Denn das Kerygma vom Sühneleiden und Auferstehen Jesu ist die Mitte dieser Quelle. So liegt die Annahme nahe, daß sie auch mit diesem Kerygma schließt. Der letzte Vers der Quelle (v. 9) berichtet vom Anfang der kerygmatischen Verkündigung und bezeichnet damit den »Sitz im Leben«

dieses Urevangeliums. — Welchen Sinn hat aber Mc 16 7 f. par. als der überarbeitete Schluß der galiläischen Redaktion? Wir sagten bereits: Eine Notwendigkeit, den v. 7 auf die Parusie zu beziehen, besteht nicht. Die Möglichkeit kann man freilich nicht bestreiten. Immerhin ist diese Deutung schwierig. Dem προάγω »vorausgehen« liegt doch die Vorstellung eines Weges zu Grunde — nämlich von Jerusalem nach Galiläa (vgl. Mc 10 32 bezeichnet προάγω den umgekehrten Weg von Galiläa nach Jerusalem). Das aber paßt schlecht zusammen mit der Vorstellung von der Wiederkunft des Auferstandenen — zumal, wenn man vom Tod und der Auferstehung Jesu bis zur Abfassung des Textes rund vierzig Jahre ansetzen muß. Da das leere Grab und die Auferstehung für den Redaktor jedenfalls ein Ereignis der Vergangenheit ist, müßte er diese vierzig Jahre einfach ausgeklammert haben. Denn nach MARXSEN wäre durch das προάγω ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Auferstehung und der Parusie hergestellt. Sinnvoller ist es, in dem προάγω — ebenso wie in der Auferstehung — Ereignisse zu sehen, die für B sowohl Vergangenheit wie gegenwärtiges Geschehen darstellen. Ich glaube deshalb nicht, daß man in dem προάγω mit KÜMMEL einen Hinweis auf die Auferstehungserscheinungen zu sehen hat. Denn dann wäre nicht zu erklären, warum keine Begegnung mit dem Auferstandenen berichtet wird. Daß solche Begegnungen unbekannt gewesen sein sollten, ist unwahrscheinlich. Schon die Erwähnung des Petrus in Mc 16 7 par. zeigt, daß B die Tradition kannte, die von einer besonderen Erscheinung vor Petrus wußte (vgl. Lc 24 34 und I Cor 15 5). Aus I Cor 15 1 ff. geht außerdem hervor, daß die Überlieferung vom leeren Grab gegenüber den Erscheinungsberichten sekundär ist. Offenbar hat B die ihm bekannte Begegnung mit dem Auferstandenen durch einen Hinweis ersetzt, der die Gegenwart der Gemeinde von der Auferstehung her deutet. Das scheinbare Abbrechen ist dann in Wahrheit das Einmünden des Evangeliums in die Gegenwart der Gemeinde. Auch die Großevangelien Matthäus und Lukas münden in die Gegenwart der Evangelisten: bei Matthäus durch den Missionsbefehl und bei Lukas durch die Acta, in denen die Gegenwart des Christus und die Ausführung des Missionsbefehls entfaltet wird. Die Entstehung der Evangelien ist überhaupt nur so zu verstehen, daß durch sie die Gemeinde in ihre Gegenwart eingewiesen werden soll. Das gilt auch für das Markusevangelium und schon die galiläische Redaktion. GRUNDMANN stellt mit Recht an MARXSEN die kritische Frage: »Wenn die Parusie unmittelbar bevorstand, warum dann noch ein schriftliches Evangelium?« — Nun haben wir gesehen, daß B die Gegenwart der Gemeinde durch ihre missiona-

[42] Vgl. GRÄSSER a. a. O. S. 141 ff.

rische Aufgabe bestimmt sieht. So liegt es nahe, das προάγω als einen Hinweis zu verstehen, daß das missonarische Tun in Wahrheit Nachfolge des auferstandenen und vorausgehenden Herrn ist. Die Ausbreitung des Evangeliums ist nicht die Leistung der Gemeinde, sondern ein eschatologisches Geschehen[43] (vgl. Mc 4 32 par.). Wenn B sein Evangelium mit der entsetzten Flucht der Jünger vom leeren Grab schließt, so bedeutet das: Jerusalem ist der Ort des pharisäischen Widerstandes. Darum ist der Auferstandene nicht dort. Er geht vielmehr nach Galiläa und damit in Richtung auf die Heiden. Jerusalem ist darum nur noch die Stätte des leeren Grabes und also ein Ort des Grauens. Man muß von ihm fliehen.

Wenn Marxsens Deutung des Markusschlusses auf die Naherwartung falsch ist, so wird auch seine andere These fraglich: Galiläa sei das Land der erwarteten Parusie. Zweifellos hat Galiläa für B eine theologische Bedeutung. Die von Marxsen vorgeschlagene Deutung, die Gemeinde solle sich in Galiläa sammeln, um dort die Parusie zu erwarten, steht im Gegensatz zu Mc 13 27 par. (= B). Hier wird die Sammlung gerade nicht gefordert, sondern als eschatologisches Ereignis erhofft. Dieser Vers setzt gerade die Zerstreuung der Gemeinde voraus. Die Deutung Galiläas als Land der Parusie muß meines Erachtens von der missionarischen Tendenz des galiläischen Redaktors her geprüft werden. Untersuchen wir zu diesem Zweck den geographischen Aufriß, den er der Geschichtsquelle gegeben hat. Tatsächlich stehen nämlich die Hinweise auf Galiläa bei ihm nicht isoliert, sondern im Zusammenhang eines ausgeprägten geographischen Aufrisses. Jesus stammt aus Galiläa (Mc 1 9 par.), und in Galiläa beginnt er seine Wirksamkeit (1 14 par. = G). Aus Galiläa stammen die Jünger (Mc 1 16ff. par.: B bezeichnet den See Genezareth ausdrücklich als galiläisches Meer). Die Kunde seiner Wirksamkeit verbreitet sich in ganz Galiläa (Mc 1 28). Galiläa ist der Ort seiner eschatologischen Verkündigung und seiner eschatologischen Taten[44] (Mc 1 39 par.). B findet in der Geschichtsquelle ein Zeugnis davon, daß Jesu Wirksamkeit von vornherein im ganzen jüdischen Lande und in den Nachbargebieten ein Echo gefunden habe (Lc 4 37 par. Mc 3 7 par.). Ohne diesen Hinweis zu streichen, ist er doch vor allem daran interessiert, die Wirkung seiner Predigt zunächst wesentlich auf Galiläa beschränkt sein zu lassen (Mc 1 28 par. 3 7 par.). Wenn die Kunde von ihm über die Grenzen dringt, dann sind es zunächst die heidnischen Nachbargebiete Tyros und Sidon (Mc 3 8 par. G) und die Dekapolis (Mc 5 20 = B?). Nach der Ablehnung in Nazareth (Mc 6 1-6 par. = G)

[43] Vgl. dazu C. E. Evans, »I will go before you into Galilee«, JThSt n. s. 5. (1954), p. 3ff.

[44] Vgl. dazu J. Robinson a. a. O. S. 34ff. Er arbeitet dort die kosmisch-eschatologische Bedeutung der Dämonenaustreibung heraus.

und der trennenden Auseinandersetzung mit den Jerusalemer Pharisäern und Schriftgelehrten (Mc 7 1 ff. par.) vollzieht Jesus den entscheidenden Schritt in das heidnische Nordland (Mc 7 24 par.) und in die Dekapolis (Mc 7 31 par.) Der große Einschub von B (Mc 6 45—8 26 par.) hat offenbar die Scheidung von dem pharisäischen Judentum (Mc 7 1 ff. par. 8 11-13 par. 8 14 f. par.) und den Übergang seiner Wirksamkeit zu den Heiden zum Thema. Begegnet ihm von den Bewohnern Nazareths wie von den Jerusalemer Pharisäern Ablehnung und Feindschaft, so erfährt er im Gebiet von Tyros und Sidon Glauben (Mc 7 24-30 par.) und in der Dekapolis Lob (Mc 7 37 par.).

Ganz deutlich wird der Leser damit auf eine kommende Gemeinde unter den Heiden hingewiesen. Wie Jesu Heilswirksamkeit in Galiläa in einer großen Speisung gipfelt (Mc 6 30-44 par.), so hat auch die Wirksamkeit Jesu in der heidnischen Dekapolis ihren Höhepunkt in einer solchen Speisung (Mc 8 1-10 par.). Damit wird die Einbeziehung der Heiden in das Gottesvolk dargestellt. Denn die Speisungsgeschichten stellen den eschatologischen Antitypus zur Speisung Israels in der Wüste dar. Das alles bleibt freilich noch unter einem Schleier der Verborgenheit. Während Jesus in Galiläa offen verkündigt, verbreiten im heidnischen Lande nur die von seinen Taten Betroffenen die Kunde von ihm — und auch das nur gegen seinen Willen (Mc 5 20 par. = G und 7 36 par. = B). Jetzt beginnt ein neuer Abschnitt, der geographisch durch die umgekehrte Richtung gekennzeichnet wird: Von Caesarea-Philippi (Mc 8 27 par.) nach Galiläa (Mc 9 30 par.) und von Galiläa nach Jerusalem (Mc 10 32). Jetzt geht es aber nicht mehr um die Verkündigung unter dem Volke, sondern um die Belehrung der Jünger[45]. Darum bleibt der Weg durch Galiläa verborgen (Mc 9 30 par.). Auch der Weg nach Jerusalem ist nicht der Weg missionarischer Wirksamkeit, sondern des Leidens und Sterbens. Jerusalem ist in keiner Weise der Ort der Gemeinde. Das müßte es nach Marxsens Deutung sein, wenn das Evangelium den Weg der Gemeinde von Jerusalem nach Pella zum Inhalt hätte. Vielmehr ist Jerusalem für B der Ort des feindlichen pharisäischen Judentums (Mc 7 1 par. 10 33 par.) und darum auch der Ort des Leidens. Die Auferstehung ist die Wende. Das gilt zunächst im räumlichen Sinne. Ging Jesus bisher seinen Jüngern von Galiläa nach Jerusalem voran (Mc 10 32 προάγων), so geht der Auferstandene jetzt umgekehrt von Jerusalem nach Galiläa voran (Mc 14 28 par. 16 7 par. προάγει). Dieser geographischen Wende entspricht eine geschichtliche Wende: von der Auferstehung an beginnt die Zeit, in der die Jünger zu verkünden haben, was sie gesehen haben (Mc 9 9 par.). Stand der Weg nach Jerusalem als Zeit der Jüngerbelehrung unter dem Messiasgeheimnis, so steht der Weg

[45] Vgl. dazu H. Riesenfeld a. a. O. S. 160 ff.

des Auferstandenen nach Galiläa im Zeichen der Verkündigung und der Mission.

So ist das Theologumenon vom Messiasgeheimnis bei B die negative Entsprechung zur Mission[46]. Die Zeit der irdischen Wirksamkeit des Herrn war die Zeit der verborgenen Offenbarung. Die Gegenwart ist die Zeit der Verkündigung und der Mission. Aber die Zeit und die Möglichkeit der Verkündigung gründet in der Zeit und dem Faktum der verborgenen Offenbarung. Wie sich also der Weg Jesu nach Jerusalem und der Weg des Auferstandenen nach Galiläa negativ entsprechen, so entspricht die Zeit der Wirksamkeit Jesu in Galiläa der Zeit der missionarischen Verkündigung nach Ostern. Hier in Galiläa wird die Predigt (ἀκοή Mc 1 28) laut und findet Gehör. Darum ist Galiläa und nicht Jerusalem der Ort der Gemeinde. Aber wie Jesu Weg von Galiläa in das angrenzende Land der Heiden ging, und wie hier im Heidenland erstmals die Jünger das Glaubenszeugnis formuliert haben[47] (Mc 8 27 par.), so wird auch nach Ostern der Weg der Gemeinde von Galiläa aus in das angrenzende Land der Heiden gehen; denn allen Heiden muß zuerst das Evangelium verkündet werden (Mc 13 10 par.). Der Inhalt des Evangeliums ist genau das, was Petrus im Heidenland als Bekenntnis formuliert hat: Ἰησοῦς χριστός (Mc 8 27. 28 par). War es den Jüngern damals noch verwehrt, öffentlich zu verkünden, so ist es ihnen jetzt geboten.

Ich fasse zusammen: Eine Untersuchung des geographischen Aufrisses im Markusevangelium, der im wesentlichen und in seiner theologischen Konsequenz von B stammt, führt zu einem ganz anderen Ergebnis, als MARXSENs These besagt. Galiläa ist nicht das Land der eschatologischen Sammlung unmittelbar vor der Parusie, sondern das Land der Verkündigung und Sammlung der Gemeinde und zugleich der Ausgangspunkt der Mission unter den Heiden. Von dem geographischen Schema her bestätigt sich die These, daß das προάγω in Mc 14 28 par. und 16 7 par. nicht Hinweis auf die Parusie, sondern auf die Mission ist. So wird auch der Sinn des geographischen Schemas in den großen Einschub (Mc 6 45—8 26 par.) deutlich: Wie die Verkündigung auf die Belehrung durch Jesus zurückgeht, so geht die Mission auf den Weg Jesu zurück. Wenn die Gemeinde den Weg der Mission geht, geht sie den Weg des Christus. Sie geht ihn aber nicht etwa in der bloßen Nachahmung; denn der Weg des irdischen Jesus ins Heidenland steht noch unter dem Vorzeichen der Verborgenheit. Vielmehr geht die Gemeinde dem lebendigen Christus nach. Er geht als der Auferstandene voran. Hier bestätigt sich die anfängliche

[46] Vgl. dazu H. CONZELMANN a. a. O. S. 295: In der Geheimnistheorie gehe es um die geschichtliche Kontinuität zwischen zwei Phasen der Existenz Jesu.

[47] Vgl. dazu, daß auch die Acta den Durchbruch zur Heidenmission in Caesarea lokalisieren (10).

Vermutung, daß B aus einer Gemeinde im nördlichen Nachbarland Galiläas, also aus Syrien stammt. An dieser Grenze ist der Übergang der Urgemeinde aus dem Bereich des jüdischen Volkes in die Heidenwelt besonders deutlich geworden. Diese Gemeinden wissen, daß sie ihren Grund und Ursprung in der Wirksamkeit Jesu und der Sammlung der ersten Gemeinde in Galiläa haben. Das heißt: Galiläa hat für B nicht nur eine theologische, sondern auch eine kirchengeschichtliche Bedeutung. Im Lob der Heiden und ihrer Teilnahme an der wunderbaren Speisung (Mc 7 37 par. und 8 1 ff. par.) beschreibt sich die Gemeinde des galiläischen Redaktors selbst.

Es gibt m. E. bei B noch einen weiteren Hinweis auf die Mission. Im Zusammenhang mit Mc 13 10 par. war uns bereits klar geworden, daß B die Gegenwart als Zeit der Mission versteht, die direkt zum Eschaton hinführt. Die Mission — so können wir jetzt formulieren— ist nicht die Leistung der Gemeinde, sondern das Werk des Auferstandenen, der der missionierenden Gemeinde vorangeht. Darum ist das Ziel der Mission auch nicht der Vollzug der Aufgabe seitens der Gemeinde, sondern die eschatologische Vollendung als Tat Gottes. Dabei unterschätzt B die verkündigende Tätigkeit der Gemeinde nicht, sondern betont sie gerade. War aber im Zeichen des Messiasgeheimnisses die Kunde (ἀκοή Mc 1 28) und das Verkündigen (κηρύσσω Mc 7 36) ein unkontrolliertes Weitersagen, so wird jetzt die ἀκοή zur Predigt der Jünger, von denen die Verkündigung zu hören ist (vgl. die Einfügung von B in Mc 6 11 par. ἀκούσωσιν bzw. ἀκούσῃ), und das κηρύσσειν ist jetzt nicht mehr ein wahlloses Weitersagen, sondern Auftrag des Herrn (Mc 13 10 par. 14 9 par.), dem entsprochen werden muß, und der so in der ἐξουσία des Herrn ausgeführt wird (Mc 13 14).

Nun wissen wir insbesondere aus den Briefen des Paulus und den Acta, daß dieser Schritt der judenchristlichen Gemeinde zur Mission unter den Heiden erst nach schweren inneren Auseinandersetzungen erfolgt ist. Davon läßt unser Bearbeiter etwas ahnen. Das 7. Kapitel des Markusevangeliums berichtet von dem Schritt Jesu in das Heidenland. Gerade dieses Kapitel aber handelt zunächst von den jüdischen Gesetzesüberlieferungen, der Halacha, und ihrer Gültigkeit, sowie ganz allgemein über die Frage von rein und unrein. Das sind genau die Fragen, die in den innergemeindlichen Auseinandersetzungen um die Mission eine Rolle gespielt haben (vgl. z. B. Acta 10 und 15). Die Gegner der Heidenmission sagten: Alle Heiden, die nicht beschnitten sind und damit auch nicht die Verpflichtung auf sich genommen haben, die Halacha zu halten, sind unrein und können nicht zur Gemeinde gehören. Ob das Streitgespräch über »rein und unrein« in Mc 7 par. von Anfang an im Zusammenhang mit der Mission gestanden hat, mag dahingestellt bleiben. Aber B setzt es sicherlich mit Bedacht

unmittelbar vor den Schritt Jesu in das Heidenland. Im Blick auf Heiden besagt dann Jesu Stellung in dem Streitgespräch folgendes: Nicht an dem Halten der Halacha entscheidet sich, ob ein Heide rein oder unrein ist; die Übernahme der Halacha ist also nicht Voraussetzung für die Zugehörigkeit der Gemeinde[48]. Die folgende Perikope von der Kanaanäerin ergänzt diesen Satz positiv: ein Heide kann Zugang zu Jesus und zum Heil finden, obwohl er nicht zum erwählten Volk gehört, wenn er nur glaubt.

Hier findet sich wieder eine deutliche Entsprechung zur Argumentation des Paulus. Der Zugang zur Gemeinde als dem erwählten Gottesvolk erfolgt nicht über den νόμος bzw. die παραδόσεις, sondern allein durch die πίστις. Dabei bleibt Israels Erwählung bestehen (vgl. Rm 11 mit Mc 7 24-30 par.). Aber durch Israels Ablehnung und Verstockung wird zugleich der Weg des Evangeliums zu den Heiden eröffnet. So läßt B am Kreuz — unmittelbar nach dem Tode Jesu — zum ersten Male einen Heiden das Bekenntnis zu Jesus als Gottessohn sprechen[49] (Mc. 15 39 par.). Dieses Bekenntnis erfolgt zur gleichen Zeit, in der im Tempel der Vorhang zerreißt. Das bedeutet: von der Kreuzigung an bleibt Gottes Heilsgegenwart nicht mehr auf den Tempel und das Volk Israel beschränkt. Gott sammelt sich ein neues Volk unter den Heiden. Indem der Hauptmann das Bekenntnis zu Christus spricht, wird er zum Prototyp der heidenchristlichen Gemeinde. Wie die Auferstehung für B der Anfang der Mission ist (Mc 9 9 par.), so ist das Kreuz die Voraussetzung für die Mission unter den Heiden. So hat die Mission der Christengemeinde gegenüber dem Volke einen Gerichtscharakter.

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, daß B in intensiver Auseinandersetzung mit dem pharisäisch-schriftgelehrten Judentum steht. Aus seiner Überlieferung bringt er einige Streitgespräche mit Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem (Mc 7 1 ff. par.) bzw. mit Pharisäern aus Judäa[50] (Mc 10 1 ff. par. und 12 28-34 par.)[51]. Es geht in allen Fällen um die rechte Auslegung des Gesetzes, d. h. um die Halacha. Die Art der Argumentation ist

---

[48] Vgl. dazu W. Grundmann a. a. O. z. St.

[49] Aus »ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν« (Lc = G) macht B (Mt + Mc) »υἱὸς θεοῦ ἦν« und stellt das Bekenntnis des Heiden unmittelbar hinter das Zerreißen des Vorhangs im Tempel.

[50] Manches spricht gegen die historische Echtheit dieser Streitgespräche: Einmal die sprachliche Gestalt der Zitate (= Lxx), außerdem die schriftgelehrte Manier, die wir bei Jesus sonst nicht finden. Vgl. dazu Bultmann a. a. O. S. 15 f. und 25 f.

[51] Sehr verwandt ist dieser Perikope der Anfang des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in Lc 10 25 ff. Es dürfte sich dabei aber doch um eine andere Überlieferung handeln.

in diesen Streitgesprächen durchaus schriftgelehrt. Es wird Schriftzitat gegen Schriftzitat gestellt (Mc 10 par.) bzw. eine herrschende Meinung mit Schriftzitaten angegriffen (Mc 7 6f. par.) bzw. widerlegt (Mc 7 10ff. par.). Aber die theologische Grundhaltung ist unpharisäisch und unorthodox. Entgegen der jüdischen Schriftgelehrsamkeit wird wertend zwischen der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mc 7 5 par.) und der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ (Mc 7 8 par.) unterschieden, d. h. also zwischen תּוֹרָה und הֲלָכָה. Ja sogar im AT selbst wird kritisch zwischen der ἐντολή des Mose (Mc 10 3-5 par.) und dem eigentlichen Willen Gottes unterschieden (Mc 10 6-8 par.). Hier findet sich eine Linie, die von den ursprünglichen Antithesen der Bergpredigt (Mt 5 21 5 27 5 33) herkommt und in dieser Kühnheit und Vollmacht zweifellos auf Jesus selbst zurückgeht. Auch die Zusammenfassung des Gebotes Gottes im AT in dem Doppelgebot der Liebe wird von Jesus selbst stammen. B steht einerseits in der Tradition der Gebotsauslegung durch Jesus und andererseits in der Auseinandersetzung mit der Schriftgelehrsamkeit zu seiner Zeit.

Dabei verfügt er anscheinend selbst über schriftgelehrte Bildung. Das zeigt sich einmal daran, daß er eine Fülle von Anspielungen auf das AT in die Geschichtsquelle einarbeitet, und ferner, daß er immer wieder ausdrücklich auf das AT als Schrift verweist (Mc 9 12f. πῶς γέγραπται. καθὼς γέγραπται (כתוב). Mc 14 21 par.: καθὼς γέγραπται). Gelegentlich spricht er vom AT als von den γραφαί (Mc 12 24 par. und 14 49 par.). Das AT ist für ihn nicht mehr — wie noch bei Jesus und in der apokalyptischen Tradition — lebendige Überlieferung, sondern Schrift, zu der man Zugang wesentlich durch das Lesen gewinnt (Mc 12 26 par; 13 41 par.). Das AT hat für ihn Autorität, weil und sofern es ἐν πνεύματι (Mc 12 36 par.) gesagt und geschrieben ist. Die schriftgelehrte Terminologie läßt allerdings die Frage aufkommen, ob B noch die Kühnheit durchhält, die in der Argumentation der Streitgespräche (Mc 7 1ff. par. 10 1 par. und 12 28ff. par.) überliefert ist. Man hat eher den Eindruck, daß uns bei B eine neue, nämlich christliche Schriftgelehrsamkeit begegnet. Sie nähert sich formal der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und bekommt bei Matthäus ihre deutlichste Gestalt. Diesem Aufkommen einer christlichen Schriftgelehrsamkeit entspricht eine um so deutlichere Abwehr der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit. So läßt B keine Gelegenheit aus, zu betonen, daß die Pharisäer, Schriftgelehrten und Hohenpriester die eigentlichen Gegner Jesu sind. Wenn die Geschichtsquelle betont, daß Jesus in Vollmacht predigt, so fügt B hinzu: »und nicht wie die Schriftgelehrten« (Mc 1 22 par.). Als Ziel der Pharisäer gilt von vornherein die Vernichtung Jesu. So verschärft B in Mc 3 6 die unbestimmte Wendung »διελάλουν . . . τί ἂν ποιήσαιεν« in das eindeutige »ἀπολέσωσιν«. Durch die Behauptung, Jesu habe einen unsauberen Geist, lästern die Pha-

risäer den Heiligen Geist und sind so einer ewigen Sünde schuldig (Mc 3 28 f. par.). B stellt nämlich das Wort von der Lästerung des Heiligen Geistes in den Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Pharisäern. So sind denn auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten die Hauptschuldigen am Tode Jesu. B fügt sie ausdrücklich in die Leidensankündigungen ein (Mc 10 33 par.). So erwähnt er auch zu Beginn des Prozesses Jesu ausdrücklich die Gruppen, der ihn verurteilenden Juden: ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι, γραμματεῖς (Mc 14 53 par.) und fügt eine genaue Schilderung dieses Prozesses ein (Mc 14 55-61 par.). Wo in der Geschichtsquelle vom Spott der ἄρχοντες die Rede ist (Lc 23 35), konkretisiert B: ἀρχιερεῖς . . . μετὰ τῶν γραμματέων (Mc 15 31 par.).

Wie kommt es zu dieser scharfen Gegnerschaft zwischen der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit und der Christengemeinde? In diesem Zusammenhang ist vor allem die verschiedene Auslegung des Gesetzes zu nennen. Diese Frage spielt schon in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern eine entscheidende Rolle. Durch die Aufnahme von Heiden in die Gemeinde gewinnt diese Frage neue Aktualität. — Dann ist es vor allem die Frage, wie das Leiden und Sterben Jesu mit seiner Messianität in Einklang zu bringen ist. Die kritische Anfrage des orthodoxen Judentums hat die Urgemeinde zum selbständigen neuen Studium des AT gezwungen. So entsteht eine christliche Schriftgelehrsamkeit. B steht an ihrem Anfang. Für ihn sind es wohl besonders die Gottesknechtslieder aus Deuterojesaja, die dem Erweis dienen, daß das Leiden und Sterben Jesu der alttestamentlichen Weissagung entspricht[52]. Hier ist besonders an das Logion aus der galiläischen Redaktion in Mc 10 45 par. zu denken: Daß der Menschensohn sein Leben als λύτρον ἀντὶ πολλῶν hingibt, ist eine freie Wiedergabe von Jesaja 53 (insbesondere des 10. Verses)[53]. Der Hinweis auf die πολλοί (Mc 10 45 par. 14 24 par.) entspricht ebenfalls Jes 53 10. Schon in der vorchristlichen Überlieferung versteht man unter den πολλοί die Heiden[54]. So verbindet sich der Hinweis auf das Sühneleiden Jesu mit der Begründung der Heidenmission in seinem Tode[55]. Das ἐξουδενηθῇ in Mc 9 12 par. ist eine freie Wiedergabe von

---

[52] Auch die Geschichtsquelle hat bereits diese Gottesknechtslieder und bes. Jes 53 messianisch verstanden und zitiert; vgl. dazu Chr. Maurer, »Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums«, ZThK 50, 1953, S. 1 ff.

[53] Vgl. dazu H. W. Wolff, »Jes 53 im Urchristentum«, 2. Aufl., 1950.

[54] Auch J. Jeremias (»Die Abendmahlsworte Jesu«, 2. Aufl., 1949, S. 91 ff. und S. 108 ff.) weist darauf hin, daß πολλοί in Jes 53 12 schon in der vorchristlichen Überlieferung auf die Heiden gedeutet worden ist.

[55] In Mc 12 10 (= G) wird bereits in der Verwerfung Jesu durch Israel die Sammlung des neuen Gottesvolkes begründet und alttestamentlich belegt (Ps

Jes 53 3. Das Schweigen Jesu (Mc 14 61 par. und 15 5 par.) entspricht Jes 53 7, und die Verspottung und Geißelung (Mc 15 16-20 par.) erinnert an Jes 50 2. 3. 6. Auch die Deutung des 22. Psalms auf das Leiden Jesu hat B aus der Tradition übernommen (Mc 15 24 par.). So fügt er in Mc 15 29 par. das Kopfschütteln aus Ps 22 8 ein. Ob er in Mc 15 34-36 par. das Sterbewort Jesu aus demselben Psalm in die Geschichtsquelle eingearbeitet hat, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen, obwohl ich es für wahrscheinlich halte. — In Mc 14 34 par. erinnert Jesu Wort von der Traurigkeit seiner Seele an Ps 42 6. 12 und 43 5. In Mc 14 27 par. zitiert B ausdrücklich Sach 13 7.

Mit diesem Zitat kommen wir in den Bereich der apokalyptischen Tradition, aus der B eine Reihe von alttestamentlichen Schriftworten übernommen hat[56]. Man kann vermuten, daß die jüdische Apokalyptik zur Zeit der Urgemeinde ein eigener Strom der Frömmigkeit — unabhängig von der orthodoxen Schriftgelehrsamkeit — gewesen ist. Um so leichter konnte die Urgemeinde deshalb apokalyptischeTraditionen übernehmen. So ist das Bild von der Ernte aus Joel 4 13 traditionell das Bild des eschatologischen Gerichtes (Mc 4 26); das Bild von der Sammlung der Völker unter dem Baum der Gottesherrschaft ist von Ez 17 23 31 6 Dan 4 14 (Th.) 4 9. 18 her geprägt. Die Beschreibung der kosmischen Endkatastrophe (Mc 13 24 f. par.) hat B mit Material aus Jes 13 10 und 34 4 aufgefüllt. Die Wiederkunft Christi beschreibt er traditionell nach Dan 7 13 (Mc 14 62 par.).

Die beginnende christliche Schriftgelehrsamkeit geht aber einen entscheidenden Schritt über die jüdisch-apokalyptische Tradition hinaus. Das können wir gerade bei B gut beobachten: Er beschreibt nämlich nicht nur die Zukunft mit Hilfe dieses apokalyptischen Materials, sondern ebenso die Zeit der Wirksamkeit Jesu und die Gegenwart der Gemeinde. So entspricht das Wandeln auf dem See (Mc 6 45-52 par.) dem alttestamentlichen Zeugnis, daß Gottes Weg über das Wasser führt (vgl. Ps 77 20 Hi 9 8 Jes 43 16). Die Heilung von Taubstummen (Mc 7 31-37 par.) und Blinden (Mc 8 22-26) entspricht der eschatologischen Erwartung der Propheten (vgl. Jes 29 18 und 35 5 f.). Wenn die Zeugen des Geschehens die Wunder mit ihrem Lobpreis beantworten (Mc 7 37 par.), so erinnert dieser deutlich an die Sprache der Propheten (vgl. Jes 35 5 f.). In den Einsetzungsworten zum Abendmahl wird vom Blut der »Diatheke« ge-

118 22 f.). Wie wichtig für B dieser Beleg ist, zeigt sich darin, daß er das Zitat erweitert (Mc 10 11 par.).

[56] Dieser Vers und die gesamte Hirtenprophetie des Sacharja scheint in der apokalyptischen Tradition bekannt gewesen zu sein. So begegnet uns dieses Zitat (Sach 13 7) auch in der Damaskusschrift (Text B XIX, 5 ff.). Dort wird dieses Wort allerdings nicht auf das Leiden des Messias, sondern auf die Vernichtung der Sünder und ihrer priesterlichen Repräsentanten gedeutet.

sprochen und damit gesagt, daß im Tode Jesu die eschatologische Erwartung eines neuen Bundes erfüllt ist, wie sie sich z. B. bei Jeremia (31 31)und in den Sektentexten findet (besonders in der Damaskusschrift, vgl. Text B XX, 12). Auch Sach 13 7 (Mc 14 27 par.) spielte in der jüdisch-apokalyptischen Erwartung eine Rolle (s. o. S. 261, Anm. 56). Wenn dieses Wort auf die Kreuzigung Jesu und die Flucht der Jünger gedeutet wird, dann kommen diese Ereignisse damit in den Zusammenhang der apokalyptischen Erwartung eines messianischen Krieges. So wie das Verhalten der Jünger apokalyptisch gedeutet wird, so versteht sich die Urgemeinde bei B als Gemeinde des neuen Bundes und damit als eschatologische Größe. Darum kann ihre Gegenwart mit apokalyptischen Termini wie θλῖψις, διωγμός und ἀπάτη beschrieben werden (Mc 4 17. 19 par.).

Ein auffälliges Interesse hat B offenbar an Johannes dem Täufer. Sollte das ein Zeichen dafür sein, daß er in der Auseinandersetzung mit der Johannessekte steht? Für uns ist dabei jedenfalls interessant, daß er die Gestalt des Täufers als Elias redivivus und als Vorboten des Messias in das Schema der apokalyptischen Erwartung einbaut und damit sowohl das Leben Jesu als die Gegenwart der Gemeinde eschatologisch versteht. In Mc 1 16 par. trägt B eine Notiz über Kleidung und Lebensgewohnheiten des Täufers nach, um so die Ähnlichkeit zu Elia zu betonen (II Reg 1 8). Der Tod des Täufers ist ebenfalls ein Sondergut der galiläischen Redaktion (Mc 6 17-29 par.). Dabei soll das Verhältnis des Herodes zu Johannes die Leser an die Feindschaft zwischen Isebel und Elia erinnern (vgl. I Reg 19 2), während Herodes dem Ahasveros aus Esth 5 3 gleicht. In Mc 9 11-13 par. wird die Erwartung des wiederkommenden Elia als eschatologischen Vorbereiters nach Mal 3 23 ausdrücklich auf den Täufer bezogen. Gerade hier wird deutlich, daß die eschatologische Deutung des Täufers in der Auseinandersetzung mit der orthodoxen Schriftgelehrsamkeit geschieht[57] (v. 11) und zugleich dem messianischen Beweis dient. Die Schriftgelehrten sagen wohl: Jesus kann nicht der Messias sein, denn zuvor muß Elia wiederkommen. Die Antwort lautet: Elia ist schon wiedergekommen, nämlich in der Gestalt des Täufers. Damit werden apokalyptische Erwartungen vom Leiden des wiederkommenden Elia verbunden[58] (v. 13).

3. Zeichen für das Werden der Kirche

Der galiläische Redaktor steht innerhalb einer Gemeinde, von der er seine schriftlichen und mündlichen Traditionen hat. Wir fragen:

---

[57] Vgl. auch die Einfügung des ὀπίσω μου in Mc 1 7 par. durch B.

[58] In Mc 9 13 wird offenbar eine apokalyptische Schrift zitiert. J. Robinson a. a. O. S. 20 weist darauf hin, daß Markus neben der Leidensgeschichte Jesu eine zweite Leidensgeschichte — nämlich die des Täufers kennt.

wieweit spiegelt sich diese Gemeinde in der galiläischen Bearbeitung? Gibt es Zeichen dafür, daß sie auf dem Wege zu einem kirchlichen Selbstverständnis ist? Die beobachteten theologischen Grundzüge sind als solche schon ein Zeichen für die Entstehung eines kirchlichen Selbstverständnisses. Zudem ist eine Gemeinde, die Mission treibt, gezwungen, sich selbst in einer bestimmten Weise zu verstehen und zu formieren. Auch die Anfänge einer christlichen Schriftgelehrsamkeit gehören zu der Entstehung eines kirchlichen Selbstverständnisses. Eine nähere Untersuchung wird uns einen Einblick in diesen Entstehungsprozeß geben.

Wir haben gesehen, daß die christliche Schriftgelehrsamkeit in der Auseinandersetzung mit der jüdisch-pharisäischen Schriftgelehrsamkeit entstanden ist. In der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Judentum formiert sich auch die christliche Gemeinde zur Kirche. Hierbei wird sie sich ihrer Besonderheit bewußt und löst sich aus der Synagoge. Dieses Bewußtsein drückt sich am stärksten im Begriff des Bundes aus (Mc 14 24 par.). Dem Opferblut, das den alten Bund besiegelt hat (Ex 24 8), wird das Blut Jesu gegenübergestellt, in dem der neue Bund und damit die Gemeinde des neuen Bundes gegründet wird. Das Selbstverständnis der Gemeinde entfaltet sich also zunächst in Vorstellungen, die der apokalyptischen Tradition des Judentums entstammen (vgl. die Selbstbezeichnung der Qumran-Sekte als Gemeinde des neuen Bundes). Die Gemeinde, der die galiläische Bearbeitung angehört, versteht sich als eschatologische Gemeinde, die von dem Menschensohn-Messias in seinem Sterben begründet ist und die in ihrem missionarischen Handeln und Verkünden der Wiederkunft dieses Menschensohnes entgegengeht. Man wird also die Entstehung kirchlichen Bewußtseins und kirchlicher Formen nicht — wie die konsequente Eschatologie möchte[59] — primär oder gar ausschließlich aus der Parusieenttäuschung ableiten können. Diese ist nur ein Moment unter anderen. Schon vor und unabhängig von der Parusieenttäuschung entsteht ein kirchliches Bewußtsein. Aus ihr heraus ist die Gemeinde in der Lage, die Enttäuschung zu verarbeiten. Freilich wird man nicht bestreiten können, daß die Parusieverzögerung beschleunigend auf das Werden der Kirche gewirkt hat. Das läßt sich auch bei B beobachten. Hier ist die Parusieverzögerung als Impuls in den Dienst des missionarischen Auftrages gestellt worden. Denn die Parusie und das Offenbarwerden der βασιλεία sind jetzt die Vollendung des missionarischen Handelns der Gemeinde (Mc 4 32 par. und 13 10 par.).

Ein deutliches Zeichen dafür, daß die galiläische Redaktion in dem Entstehungsprozeß der werdenden Kirche steht, ist die Tatsache,

[59] Vgl. dazu besonders M. Werner, »Die Entstehung des christlichen Dogmas« 1941 [1953²].

daß das Bekenntnis ein zentrales Kompositionselement darstellt. Am Anfang steht der Bericht von der Taufe, den B übernommen hat. Das Gotteswort, so wie es bei Markus (1 11) steht, stellt eine Bekenntnisformulierung dar: »σὺ εἶ ὁ υἱός μου . . .«. Am Anfang steht also das Bekenntnis Gottes zu Jesus. (Matthäus hat die Anrede in eine Proklamation umgestaltet. Lukas zitiert das Gotteswort aus Ps 2 7. Es bleibt ungewiß, ob Lukas den Text der Geschichtsquelle überliefert und die Fassung des Markusevangeliums auf B zurückgeht. Im Blick auf die große Übereinstimmung zwischen Matthäus und Markus ist das nicht unwahrscheinlich.) Dem »σὺ εἶ« entspricht am Ende des Evangeliums — nämlich in dem Verhör vor dem Hohen Rat das ἐγώ εἰμι Jesu selbst. Mit anderen Worten: dem Gottesbekenntnis entspricht das Selbstbekenntnis (Mc 14 61 par.)[60]; In ähnlicher Weise entsprechen sich das Petrusbekenntnis in Caesarea Philippi und das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns am Kreuz. Wir hatten ja bereits gesehen, daß B das Petrusbekenntnis, das er in der Geschichtsquelle vorgefunden hat, geographisch und damit kompositorisch an einen Wendepunkt stellt: Caesarea Philippi markiert die Wende von der öffentlichen Wirksamkeit zur verborgenen Offenbarung in der Jüngerbelehrung. Aber indem das Bekenntnis des Jüngers im Heidenland gesprochen wird, ist zugleich die Zielrichtung der Jüngerbelehrung angegeben: Sie soll nach der Auferstehung in die Verkündigung unter den Heiden umgesetzt werden (Mc 9 9 par und Mc 13 10 par). Das wird zeichenhaft darin angedeutet, daß schon nach der Kreuzigung in Jerusalem ein heidnischer Hauptmann das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes ausspricht (Mc 15 39 par.; B verändert das Urteil: δίκαιος (Lc = G) in ein Bekenntnis υἱὸς θεοῦ. Das auffällige ἦν zeigt an, daß die Auferstehung noch aussteht).

Damit wird deutlich, welchen Ort das Bekenntnis im Leben der Gemeinde hat. Es ist die Antwort auf das Wort und Bekenntnis Gottes. Das ὁμολογεῖν der Gemeinde will aber zum κηρύσσειν des Apostels und zur missionarischen Verkündigung werden und so wiederum im Bekenntnis der Heiden aufgenommen werden. Im Bekennen antwortet die Gemeinde auf die apostolische Botschaft von Jesus Christus und formuliert ihren Glauben. Damit aber formuliert sie zugleich ihre missionarische Verkündigung. Im Sprachgebrauch von B ist das Bekenntnis sowohl πίστις als εὐαγγέλιον. Beide Begriffe sind nämlich

[60] Die Zugehörigkeit zu B ist nicht sicher zu entscheiden. Vielleicht stammt die Anlehnung an Jes 42 1 von ihm, der auch sonst gerne auf die Gottesknechtslieder Bezug nimmt. Sekundär scheint mir die Proklamation (= Mt) gegenüber der Anrede (= Mc) zu sein. — In der Antwort Jesu im Verhör dürfte die Zusammenstellung des ἐγώ εἰμι mit dem Zitat kompositorische Arbeit von B sein. Mt verändert das ἐγώ εἰμι in ein σὺ εἶπας, das dem Gegner die Bekenntnisformulierung in den Mund legt (vgl. Mt 27 25).

für B charakteristisch. Erst bei ihm bekommen sie eine spezifische Prägung und werden zu termini technici, in denen die werdende Kirche sich selbst erfaßt und formuliert. Was πιστεύειν und πίστις anbetrifft, so fällt auf, daß B erstmalig innerhalb der synoptischen Tradition diese Begriffe als Bezeichnung für den Glauben der Christen absolut gebraucht (Mc 9 42 par.: τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων und 11 22 par.: ἔχετε πίστιν, der Evangelist fügt an: θεοῦ). In der Redenquelle fehlt πιστεύειν überhaupt, und πίστις (Mt 8 10 par. 17 20 par.) ist konkret als Wunderglaube verstanden. In der Geschichtsquelle handelt es sich ebenso um Wunderglauben (Mc 2 5 par. 5 34 par. 5 36 par. 10 52 par.), oder der Glaube ist als Anerkennen auf eine konkrete Person bezogen (Mc 11 31 par. 13 21 par. 15 32 par.).

Ähnlich ist es bei dem Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον, dieses Wort findet sich vor B nicht in der synoptischen Tradition. (εὐαγγελίζειν begegnet uns bei Q nur einmal in Mt 11 5 par., und dies ist ein alttestamentliches Zitat.) Um so auffälliger ist, daß die beiden Belegstellen bei B einen ausgesprochen formelhaften Charakter[61] haben: Mc 13 10 par.: πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον und Mc 14 9 (par.): ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον (τοῦτο) εἰς ὅλον τὸν κόσμον. εὐαγγέλιον und κηρύσσειν stammen offenbar aus einer geprägten Missionsterminologie[62]. Das Subjekt des εὐαγγελίζειν sind hier die Apostel bzw. die Gemeinden. Der Gegenstand und Inhalt des Evangeliums ist offenbar identisch mit dem Inhalt der Schrift unseres Bearbeiters (vgl. das τοῦτο in Mt 26 13); es ist die Botschaft vom Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu als des υἱὸς θεοῦ. — Was Marxsen über den εὐαγγέλιον-Begriff bei Markus entwickelt (S. 77ff.), gilt tatsächlich nur für den letzten Bearbeiter. Er sagt, Christus sei Subjekt und Objekt des Evangeliums, Inhalt und Bringer. So sei das Evangelium die Weise, wie der Herr seiner Gemeinde gegenwärtig ist. Tatsächlich gehören die Stellen, die Jesus selbst als den Bringer des Evangeliums bezeichnen, dem letzten Redaktor an (Mc 1 1. 14f. 8 35 10 29).

Wenn aber Gegenstand und Inhalt des Evangeliums identisch sind mit dem Gegenstand und Inhalt der von B verfaßten bzw. redigierten Schrift, dann ist klar, daß B seine Schrift selbst als εὐαγγέλιον versteht, so wie es dann auch der letzte Redaktor in 1 1 formuliert hat. Damit haben wir den »Sitz im Leben« unserer Bearbeitung erkannt. Das »Evangelium« des galiläischen Redaktors will als ausgeführtes Bekenntnis verstanden werden, in dem die Gemeinde ihren Glauben an Jesus als Gottes Sohn formuliert und zugleich als frohe

[61] Vgl. Bultmann, »Theologie des Neuen Testamentes«, 1953, S. 86ff.; εὐαγγέλιον wird als term. techn. für die christliche Verkündigung im hellenistischen Christentum gebraucht.

[62] Vgl. εὐαγγελιστής in Eph 4 11 als Bezeichnung des Missionars.

Botschaft (εὐαγγέλιον) verkündet (κηρύσσειν), damit sie in aller Welt Glauben (πίστις) findet. Das Evangelium des B will also einerseits der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Judentum und andererseits der missionarischen Verkündigung und Unterweisung dienen.

Daß das Bekenntnis der »Sitz im Leben« für das Evangelium des B ist, wurde schon daran deutlich, daß jenes ein wesentliches Moment der Komposition ist. Dazu kommt eine Beobachtung am Sprachgebrauch von B. Es gibt eine Reihe von Titeln, Begriffen und Wendungen, die in ihrer geprägten Formelhaftigkeit offenbar dem in der Gemeinde tradierten Bekenntnis entstammen. Wenn B sie in sein Evangelium einfügt, dann soll dieses offenbar Kommentar und Ausführung des Bekenntnisses der Gemeinde sein. Hier sind zunächst die christologischen Titel zu nennen: Aus der Tradition der Geschichtsquelle übernimmt B die Titel υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und χριστός, die beide aus der jüdischen Messiaserwartung stammen. Auch in seiner Sondertradition begegnen sie (Mc 9 9 par.; vgl. 10 45 par.). Aber der Titel, der im besonderen seinem Bekenntnis bzw. dem Bekenntnis seiner Gemeinde entspricht, ist υἱὸς τοῦ θεοῦ[63]. (Sollte er ihn in der Taufperikope der Geschichtsquelle schon vorgefunden haben, so wäre er doch dort im Zitat von Jes 42 1 identisch mit dem Gottesknecht. Die Identität von Gottessohn und Gottesknecht in der spätjüdischen Tradition vom Leiden des Gerechten ist aus Sap 2 zu belegen.) So gebraucht B diesen Titel beim Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat (Mc 14 61 f. par. ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (bzw. εὐλογητοῦ) statt ὁ χριστός in Lc 22 67 = G) und beim Bekenntnis des Heiden unter dem Kreuz (Mc 15 39 par.).

Auch der Leidensweg Jesu, sein Sterben und Auferstehen gehören zu dem tradierten Bekenntnis und begegnen in geprägten und feststehenden Wendungen: πάθῃ Mc 9 12 par.; σταυρωθῇ Mc 15 15 par. 15 20 par. 15 20 par.; ἀποκτενοῦσιν αὐτόν Mc 9 31 par.; ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι Mc 9 9 f. par; μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται Mc 9 31 par. Ebenso fest geprägt sind die Formulierungen für die soteriologische Bedeutung des Leidens und Sterbens: Der Menschensohn gibt sein Leben als λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc 10 45 par.) und vergießt sein Blut ὑπὲρ πολλῶν (Mc 14 24 par.). Dementsprechend wird das Verhältnis Jesu zum ὄχλος mit σπλαγχνίζειν beschrieben (Mc 6 34 par.). So führt

[63] Vgl. E. Grässer a. a. O. S. 79 ff. Er will nachweisen, daß der υἱός-Titel bei den Synoptikern hellenistisches Kolorit habe und im Sinne eines θεῖος ἀνήρ verstanden werde. — Dagegen steht Chr. Maurers These a. a. O., υἱὸς (θεοῦ) sei ursprünglich als Übersetzung von עֶבֶד zu verstehen. So werde es auch in der Sapientia (bes. Kap. 2) gebraucht. — Es mag sein, daß B diesen Hintergrund nicht mehr gesehen hat und ihn tatsächlich stärker hellenistisch versteht. Dafür spricht, daß für ihn υἱὸς θεοῦ ein Titel ist, der die Herrlichkeit Jesu bezeichnet: In Mc 14 61 par. setzt er diesen Titel vor die Ankündigung der machtvollen Wiederkunft.

das Wirken, Leiden und Sterben Jesu eine eschatologische Situation herauf, in der es für alle Menschen Vergebung aller ἁμαρτήματα und βλασφημίαι gibt (Mc 3 28 par.) — ausgenommen die Lästerung des Heiligen Geistes, deren sich die Pharisäer schuldig machen, indem sie Jesus als dämonisch Besessenen bezeichnen.

Der betont soteriologischen Auslegung der christologischen Inhalte des Bekenntnisses entspricht negativ die Betonung der radikalen Verlorenheit des Menschen. Dem Satz, daß der Menschensohn sein Leben als λύτρον hingibt, entspricht der andere, daß der Mensch von sich aus kein ἀντάλλαγμα[64] für sein Leben zu geben vermag (Mc 8 37 par.). Dieses theologische Urteil über den Menschen wird durch eine — hellenistisch anmutende — Anthropologie[65] gestützt, die σάρξ und πνεῦμα innerhalb des Menschen dualistisch gegenüberstellt: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής (Mc 14 38 par.).

Der betont soteriologischen Auslegung des Bekenntnisses entspricht es auch, daß das Evangelium des B eine paränetische Spitze hat, die sowohl zur Gemeindebelehrung wie zur missionarischen Verkündigung gehört. Selbstverständlich dient das Gespräch über das größte Gebot (Mc 12 28 ff. par.) der paränetischen Belehrung. Die kleine Apokalypse bekommt mit der Wachsamkeitsforderung durch B eine paränetische Zuspitzung (Mc 13 33 ff.). Wenn in der von B erweiterten Gethsemaneperikope ausdrücklich die Aufforderung zum Wachen (Mc 14 38 par.) eingefügt wird, dann soll hier offensichtlich eine Verbindung zwischen der apokalyptischen Rede in Mc 13 und dem Verhalten Jesu vor seinem Tode hergestellt werden. Die geforderte eschatologische Haltung wird an Jesus exemplifiziert[66]. Dieser paränetischen Zuspitzung des Evangeliums entspricht es, daß auch sonst im NT das Kerygma paränetisch interpretiert wird, indem Jesu Verhalten als Vorbild dargestellt wird (vgl. Phil 2 5 I Ptr 2 21 Hbr 5 7).

Theologisch ist dabei folgendes zu beachten: Weder das Bekenntnis noch der geforderte Gehorsam werden auf ein vergangenes Geschehen bezogen, sondern sind letztlich Antwort auf den gegenwärtigen Christus. Das wird in der galiläischen Redaktion darin deutlich, daß das Bekenntnis in der Aussage gipfelt, der Gekreuzigte sei auferstanden und den Seinen nach Galiläa vorangegangen. Wir haben gesehen, daß in diesem προάγειν ein gegenwärtiges Geschehen beschrieben wird. Die Gemeinde versteht ihre missionarische Aktivität

---

[64] ἀντάλλαγμα ist übrigens dem Wortschatz der Lxx entnommen: Sir 6 15 26 14 u. a. St.; im NT ist es ein ἅπαξ λεγόμενον.

[65] Lohmeyer a. a. O. z. St. entdeckt eine alttestamentliche und zugleich asketische Färbung dieses Wortes und verweist dazu auf Ps 51 14.

[66] Vgl. dazu J. Robinson a. a. O. S. 80.

nicht als Vollstreckung oder Wiederholung des Wirkens Jesu, sondern als Nachfolge auf den Spuren seines gegenwärtigen Wirkens. Am deutlichsten wird diese Bezogenheit der Christen auf den gegenwärtigen Herrn in der Wendung ὅτι Χριστοῦ ἐστε (Mc 9 41)[67]. Sie erinnert uns an I Cor 3 23 (ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ). Vielleicht handelt es sich um Taufterminologie.

Damit sind wir bei der Frage: Wie und wo erfolgt der Zugang zum Heil, das Christus am Kreuz für alle Menschen geschaffen hat? Neben der Taufe dürfte es für B besonders das Abendmahl sein. Er hat als Abendmahlsperikope einen liturgisch geprägten und überlieferten Text in die Leidensgeschichte eingefügt und damit die kirchliche Übung des Abendmahls im Leiden und Sterben Jesu begründet gesehen. Die Entsprechung von Mc 10 45 par. und 14 24 par. (πολλῶν) zeigt, daß das Abendmahl als Zueignung der σωτηρία gedacht ist. Wie sich in Mc 10 45 par. und14 24 par. ἀντὶ πολλῶν und ὑπὲρ πολλῶν entsprechen, so dürften sich auch in diesen beiden Worten ψυχή und αἷμα entsprechen, zumal auch in der alttestamentlichen Anthropologie das Blut als Sitz des Lebens verstanden wird. Mit anderen Worten: Im Abendmahl wird das am Kreuz als λύτρον eingesetzte Leben und damit die Erlösung selbst empfangen. So kann man sagen, daß in der Gemeinde der πολλοί — d. h. dem neuen Gottesvolk — die in Mc 3 28 par. angekündigte eschatologische Generalamnestie bereits Wirklichkeit ist. Die πολλοί aus Mc 10 45 par. als das neue Gottesvolk sind die Konkretion der υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων in Mc 3 28 par. — Zweifellos ist also gerade am Abendmahl der Prozeß der Kirchwerdung am deutlichsten zu sehen. Das ist sicher nicht zufällig. Auch nach dem Zeugnis des Paulus ist das Abendmahl für die ἐκκλησία konstitutiv.

Haben wir bisher als »Sitz im Leben« das Bekenntnis der Urgemeinde in der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Judentum und zugleich als missionarisches Glaubenszeugnis erkannt, so wird man von der Abendmahlsperikope her auch den Gottesdienst der Gemeinde als Ort des Bekenntnisses nennen müssen. Zweifellos ist die Abendmahlsperikope liturgisch geprägt. Ihre Einfügung in die Leidensgeschichte bringt diese und damit das ganze Evangelium in den Zusammenhang mit dem Gottesdienst. Das Evangelium wird so zum Bericht des Heilsgeschehens, das den Gottesdienst begründet. Auf dieser Linie liegt es auch, wenn B in die Perikope von den Kindern (Mc 10 13-16 par.) von einer Handauflegung durch Jesus berichtet. Sicherlich war die Handauflegung gottesdienstlicher Brauch in der christlichen Gemeinde. Er wird dadurch im Wirken Jesu begründet.

---

[67] Diese Wendung dürfte von B stammen. Matthäus hat sie durch die für ihn typische Wendung ὄνομα μαθητοῦ ersetzt. Für ihn ist μαθητής die übliche Bezeichnung eines Christen.

4. Urchristliche Tradition in der galiläischen Bearbeitung

Unser Bearbeiter steht in verschiedenen Strömen urchristlicher Überlieferung. Vor allem steht ihm eine große Fülle von Geschichtsüberlieferungen zur Verfügung. Dazu gehört in erster Linie die Geschichtsquelle selbst, die ihm wohl schon in schriftlicher Gestalt vorliegt. Dazu kommen seine Sonderüberlieferungen an Geschichten und Logien. Hierbei wird es sich im wesentlichen um mündliche Überlieferungen handeln. Damit aber haben wir lediglich seinen Standort innerhalb der synoptischen Tradition bestimmt. Lassen sich darüber hinaus Zusammenhänge mit anderen Traditionsströmen des NT aufzeigen? BUSSMANN hatte auf Berührungen mit dem Johannesevangelium hingewiesen[68]. Immer wieder ist auch auf eine spezielle Verwandtschaft zwischen dem Markusevangelium und den Paulusbriefen hingewiesen worden. So sind auch wir im Laufe unserer Untersuchung auf Entsprechungen und Berührungen zwischen der Theologie des galiläischen Redaktors und des Paulus gestoßen (vgl. die Frage der Parusie und die Mission). Läßt sich dieser Zusammenhang in irgend einer Weise näher bestimmen? MARTIN WERNER hat bereits 1923 in seiner Untersuchung über den »Einfluß der paulinischen Theologie im Markusevangelium« die Behauptung eines direkten Einflusses abgewiesen[69]: Die tatsächlichen Übereinstimmungen erstreckten sich nur auf allgemein urchristliche Anschauungen. Dagegen fehlten charakteristische paulinische Anschauungen bei Markus. Es gäbe zwar Berührungen zwischen Paulus und Markus in den theologischen Aussagen über den Tod Jesu[70]. Aber der hier zugrunde liegende Opfergedanke sei gar nicht spezifisch paulinisch, sondern gemein-urchristlich. Diesem Urteil wird man zustimmen müssen, auch wenn man nach ROBINSONS Untersuchung über das Geschichtsverständnis im Markusevangelium nicht mehr mit M. WERNER sagen kann, im Markusevangelium fehle im Gegensatz zu Paulus der Kampf mit den Geistermächten dieses Äons. Recht hat WERNER zweifellos mit seiner Behauptung, der Abendmahlstext bei Paulus sei gegenüber Markus sekundär. Das ist ja auch das Ergebnis der Analyse von JEREMIAS[71]. Man denke nur etwa an die liturgische Anamnese-Formel bei Paulus. Mit WERNER wird man auch sagen können, daß Markus gelegentlich auch Standpunkte vertritt, die der paulinischen Theologie widersprechen. So ist der Gedankengang in Mc 7 1 ff. par. sicherlich insofern unpaulinisch,

---

[68] BUSSMANN a. a. O. III, S. 82 ff.

[69] M. WERNER, »Der Einfluß der paulinischen Theologie im Markus-Evangelium«, S. 60 ff.

[70] Vgl. Mc 10 45 »λύτρον« mit Rm 3 24: »ἀπολύτρωσις«; vgl. auch die »πολλοί« in Mc 10 45 par. und 14 24 par. mit den »πολλοί« in Rm 5 15.

[71] J. JEREMIAS, »Abendmahlsworte Jesu«, 1949.

als der Apostel nicht zwischen παράδοσις und ἐντολή unterscheidet, sondern die gesamte Gesetzesüberlieferung als νόμος versteht und dem Evangelium gegenüberstellt[72]. Gemeinsam haben Paulus und B freilich das Thema, aber die Kritik des Paulus ist unvergleichlich radikaler.

Im ganzen wird man auch heute WERNERS These übernehmen können, auch wenn man auf Grund genauer Quellenscheidung differenzieren müßte. Interessant ist jedenfalls, daß sich thematische und inhaltliche Berührungen gerade zwischen B und Paulus nachweisen lassen. Das deutet darauf hin, daß beide nicht nur einfach allgemein christliche Überzeugungen verarbeiten, sondern in einem gemeinsamen Überlieferungsstrom stehen. Damit erhärtet sich noch einmal unsere Vermutung, daß die Gemeinde unseres Bearbeiters in Syrien zu suchen sei. Hier — in Damaskus und Antiochia — empfängt ja auch Paulus zuerst die christlichen Überlieferungen.

Dazu noch einige Beobachtungen: Der Lasterkatalog in Mc 7 21 f. par. zeigt Übereinstimmungen mit dem in Rm 1 29 f.: πλεονεξία, πονηρία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη. Nun sind solche Lasterkataloge typische Überlieferungsstücke. Die Übereinstimmungen lassen also noch lange nicht auf eine literarische Abhängigkeit schließen, wohl aber auf gleiche oder ähnliche Traditionen. Ebenso weist die besondere Erwähnung des Petrus in der Auferstehungsgeschichte (Mc 16 7 par. und I Cor 15 5) auf gemeinsame Überlieferungen. — In Rm 1 3 f. hat Paulus ein überliefertes urchristliches Bekenntnis verarbeitet[73]. Es entspricht in seiner Gegenüberstellung von ἐκ σπέρματος Δαυίδ und υἱὸς θεοῦ . . . ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν im wesentlichen dem Bekenntnis des B. Nun fällt auf, daß Paulus sowohl in Rm 1 1 wie in I Cor 15 1, wo er eine urchristliche Überlieferung ankündigt, für sie das Wort εὐαγγέλιον gebraucht. Das Evangelium hat hier die Überlieferung von Jesus Christus — besonders von seinem Sterben und Auferstehen — zum Inhalt. An den genannten Stellen bezeichnet es eine kurze kerygmatische Zusammenfassung der Überlieferung. Es scheint so, daß dies nicht die eigentliche Bedeutung von Evangelium ist, wie sie Paulus sonst kennt. Bei ihm ist εὐαγγέλιον beides: das Geschehen und die Botschaft davon. Es mag sein, daß die kerygmatische Tradition, die Paulus in Rm 1 und I Cor 15 verarbeitet, in der Überlieferung als εὐαγγέλιον bezeichnet wurde. Dieser formelhafte

---

[72] M. WERNER a. a. O. S. 80 f.

[73] OTTO MICHEL, »Der Brief an die Römer«, 1955, S. 30 f. — Übrigens kennt ja auch B in Mc 14 48 par. den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα, den Paulus in die tradierte Bekenntnisformulierung in Rm 1 3 f. einarbeitet. Aber der Unterschied ist wesentlich: Für Paulus sind σάρξ/πνεῦμα theologische Kategorien, die jeweils den ganzen Menschen meinen. Bei B sind es anthropologische Begriffe, die einen bestehenden Gegensatz im Menschen bezeichnen.

Gebrauch entspricht etwa dem in Mc 13 10 par. und 14 9 par. Auch diese Beobachtung läßt auf gemeinsame Überlieferung schließen.

Viel weiter aber geht die Entsprechung zwischen dem Bekenntnis unseres Bearbeiters und dem Kerygma in den drei Christusliedern des 1. Petrusbriefes (1 18-21 2 21-25 3 18-22). Hier handelt es sich wohl um liturgisches Traditionsgut[74]. Zunächst fällt auf, daß in 2 21-25 das Bekenntnis mit Hilfe von Wendungen formuliert wird, die den Gottesknechtsliedern, und zwar besonders Jes 53 entnommen sind. Mit demselben Material hat auch B sein Kerygma formuliert. So ergibt sich sowohl in der Sache wie in der Formulierung eine erstaunliche Übereinstimmung. Eine einfache Gegenüberstellung kann dies zeigen:

I Ptr	B (nach Markus)
1 18 ἐλυτρώθητε (= Jes 52 3)	10 45 λύτρον
1 19 τιμίῳ αἵματι ... Χριστοῦ	14 24 τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης
1 21 ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν	9 98 ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι
2 21 ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν (vgl. 3 18 περὶ ἁμαρτιῶν)	10 45 ἀντὶ πολλῶν 14 24 ὑπὲρ πολλῶν
2 23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει	vgl. 14 61 15 5 15 16-20
2 24 τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν (= Jes 53 4) (vgl. 3 18 δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων)	3 28 πάντα ἀφεθήσεται ... τὰ ἁμαρτήματα
2 25 οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε· ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα ... (Jes 53 6)	vgl. 15 16-20 14 27 πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

Man wird diese Übereinstimmung genau wie die mit Paulus nicht auf eine literarische Abhängigkeit zurückführen können; um so weniger als die wörtlichen Übereinstimmungen sich in geprägten Formeln oder in alttestamentlichen Zitaten finden. Die Erklärung für die auffällige Verwandtschaft dürfte deshalb ebenso das Vorhandensein gemeinsamer kerygmatischer Überlieferungen der Urgemeinde sein.

Zwei Thesen unserer Untersuchung werden damit bestätigt: 1. B steht am Anfang einer christlichen Schriftgelehrsamkeit. Zu ihr gehört auch die kerygmatische Überlieferung des 1. Petrusbriefes. Eine wesentliche theologische Leistung dieser Schriftgelehrsamkeit ist die Auslegung der Gottesknechtslieder und besonders des 53. Kapitels des Jesajabuches. — 2. Kern, wesentliches Gestaltungselement und »Sitz im Leben« der galiläischen Bearbeitung ist das Christus-

[74] Vgl. dazu Windisch-Preisker, »Die katholischen Briefe«, 3. Aufl., 1951, S. 156ff.

bekenntnis. Dieses steht traditionsgeschichtlich im Zusammenhang mit dem von Paulus und vom 1. Petrusbrief verarbeiteten urchristlichen Kerygma.

Damit rundet sich das Bild, das sich redaktionsgeschichtlich, theologisch, theologiegeschichtlich und kirchengeschichtlich von der galiläischen Bearbeitung gewinnen läßt. Dabei bleibt notwendigerweise manche Unklarheit. Es fällt etwa auf, daß B häufig die Apostel Petrus, Johannes und Jakobus nennt (Mc 10 35-45 par. tradiert B die Frage der Zebedaiden; in Mc 14 33 par. erwähnt er in einer Einfügung, daß Jesus diese drei Jünger in Gethsemane besonders an seinem Gebetskampf beteiligt; dreimal nennt er ausdrücklich und betont den Apostel Petrus: in Mc 8 33 par. 14 37 par. 16 7 par.). Soll man daraus schließen, daß diese drei Apostel — besonders Petrus — in der Gemeinde unserer Bearbeitung eine Rolle gespielt haben? Sind sie etwa die Träger jenes missionarischen Durchbruches von Galiläa nach Syrien, von dem unsere Bearbeitung spricht? Man vergleiche dazu, daß die Acta diesen Durchbruch tatsächlich dem Petrus zuschreiben und dieses Geschehen bezeichnenderweise in Syrien (Caesarea) lokalisieren (Acta 10). Was bedeutet die Tatsache, daß Petrus und die Zebedaiden in der Überlieferung zusammengehören? Waren sie gemeinsam die Apostel und Begründer jener syrischen Gemeinden? Vielleicht steht hinter der Nennung jener Männer auch manche innergemeindliche Spannung. So hat Bultmann vermutet, daß das Satanswort an Petrus aus der hellenistischen Polemik gegen das Judenchristentum des Petrus entstanden sei. Lohmeyer äußert die Vermutung, hinter der Perikope von der Zebedaidenfrage stünden Kämpfe um die Führung der Urgemeinde. Der Sinn des Gespräches sei, die Stellung der ältesten und vornehmsten Apostel in der Weise zu ordnen, daß sie nicht die ersten und einzigen Leiter der Gemeinde, wohl aber die ersten und ausgezeichneten Märtyrer sind (vgl. Acta 12, 1ff., wo vom Maryrium des Jakobus die Rede ist). Auch die Nennung und Aufzählung der galiläischen Frauen im Zusammenhang der Kreuzigung (Mc 15 40. 47 par.) durch B weist auf eine bestimmte historische Rolle, die diese Frauen in der Gemeinde des Bearbeiters gespielt haben. Wenn wir auch genaueres nicht mehr sagen können, so machen uns doch auch diese Beobachtungen noch einmal deutlich: in der galiläischen Bearbeitung bekundet sich das eigene Bekenntnis einer bestimmten urchristlichen Gemeinde in einer besonderen Lage und Anfechtung, die in diesem Bekenntnis als eschatologische Situation verstanden und beantwortet werden.

(Abgeschlossen im August 1961)

MARKUS 15 2-5 UND MARKUS 14 55-64

Von Pfarrer Dr. Georg Braumann
([16] Waldeck, Ev. Pfarrhaus)

In der neueren Evangelien-Forschung ist die sogenannte redaktionsgeschichtliche Methode in den Vordergrund getreten, mit deren Hilfe man die theologische Konzeption der Verfasser der Evangelien aufzudecken versucht. Sie baut auf der formgeschichtlichen und der älteren literarkritischen Methode auf, ja erst auf Grund ihrer Ergebnisse ist es möglich, die Eigenart der Evangelien zu bestimmen. Soll nun in diesem Artikel auf ein literarkritisches Problem aufmerksam gemacht werden, so wird man eine derartige Fragestellung nicht als überholt abtun können.

I

Wenn auch die Passionsgeschichte als Ganzes zu den ältesten Sammlungen der synoptischen Tradition gehört, so bedeutet diese Beobachtung nicht, daß sie auch aus einem Guß ist. Vielmehr ist es seit REIMARUS immer deutlicher erkannt, daß Risse vorliegen und Traditionen verschiedener Schichten zusammengestellt, überarbeitet und eingeschoben sind. Innerhalb des Kontextes ist Mc 14 55-64 als ein Fremdkörper empfunden worden. H. LIETZMANN[1] erklärt den Einschub durch Markus damit, daß innerhalb der Geschichten, die auf Petrus als Gewährsmann zurückgehen, diese Erzählung nicht als Augenzeugenbericht anzusprechen sei, und daß 15 1 mit der Erwähnung des Synedriums keine Rücksicht auf 14 55 ff. genommen werde. M. DIBELIUS[2] findet in 14 61-63 eine kerygmatische Tendenz, nachdem bereits J. WELLHAUSEN[3] festgestellt hatte, »daß 14 61. 62 den ursprünlichen Zusammenhang unterbricht und daß 14 63 in Wahrheit direkt an das Schweigen Jesu 14 61 anschließt«. Dem widersprach allerdings E. NORDEN[4] mit der Bemerkung, daß sich diese Worte nicht einfach ausscheiden lassen, während andererseits R. BULTMANN[5] vv. 57-59 für sekundär hält. E. LOHMEYER[6] wiederum setzt sich für die Einheitlichkeit des Berichts ein. In Mc 15 2-5 hat man zwei konkurrierende Einheiten festgestellt: v. 2 steht in Parallele zu vv. 3-5 und die bisherige Frage der Forschung lautet zu dieser Stelle: Welcher Bericht

[1] Der Prozeß Jesu, Kleine Schriften II, Berlin 1958, 254 und 264.

[2] Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1961, 193: »Es ist der erste Höhepunkt der Leidensgeschichte bei Markus«.

[3] Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 132.

[4] Agnostos Theos, Leipzig 1913, 195.

[5] Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957, 291.

[6] Das Evangelium des Markus, Göttingen 1953, 330f.

ist älter und welcher Bericht ist sekundär? Zu einem einmütigen Ergebnis ist man nicht gekommen[7].

Ohne auf die Frage der Echtheit einzugehen, die ohnehin heute unter anderen Gesichtspunkten gesehen wird als früher[8], und ohne die Konkurrenz von Mc 15 2 zu vv. 3-5 zu bestreiten oder abzuschwächen, sei auf folgendes aufmerksam gemacht, nachdem bereits E. WENDLING[9] das Hohepriesterverhör für eine Dublette zum Pilatusverhör gehalten hatte, ohne allerdings die Beobachtung J. WELLHAUSENS[10] zu Mc 15 2f. berücksichtigt zu haben:

In der Verhandlung gegen Jesus vor dem ἀρχιερεύς setzt das Verhör zweimal an. Mc 14 60a heißt es: »Und es trat der Hohepriester in die Mitte und fragte Jesus«. v. 61b heißt es: »Wiederum fragte

---

[7] Vgl. J. WELLHAUSEN a. a. O. 136: »Es ist nicht in der Ordnung, daß die Frage des Pilatus 15 2 vor der Anklage der Hohenpriester 15 3 steht. Und wenn Jesus von vorn herein bekannt hat, so braucht Pilatus nicht mehr so in ihn zu dringen, daß er sein Stillschweigen breche«. E. NORDEN a. a. O. 196ff. knüpft an diese Beobachtung an und kommt zu dem Ergebnis, daß Mc 15 3-5 gegenüber v. 2 sekundär sei: »Hier zeigt das farblose πολλά und das ganz blasse θαυμάζειν, daß es keine Überlieferung gab« (196). Nach seiner Meinung sind vv. 3-5 eine Dublette zum Synedriumverhör, während umgekehrt Frage und Antwort des Synedriumverhörs auf Frage und Antwort des Pilatusverhörs (15 2) zurückgehen. Grundsätzlich bemerkt er zur Doppelung der Verhörszenen: »Die Praxis tendenziöser Berichterstattung, den tatsächlichen Hergang, der nicht ganz unterdrückt werden konnte, sich gewissermaßen totlaufen zu lassen und dafür einen anderen zu erfinden, der zum Ziele führt, ist dem Philologen als eine der häufigsten Quellen von Dubletten bei der Analyse wohl vertraut« (196). Schon vor E. NORDEN hatte E. WENDLING (Ur-Marcus, Tübingen 1905, 19; Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Tübingen 1908, 178ff.) versucht, das Verhältnis beider Verhörszenen zu erklären. Hielt E. NORDEN Mc 15 2 gegenüber vv. 3-5 für ursprünglich, so urteilt R. BULTMANN (a. a. O. 307) mit A. LOISY umgekehrt: v. 2 ist gegenüber vv. 3-5 sekundär.

[8] Die Entscheidung über die Echtheit von Mc 14 55ff. hängt von der Frage ab, ob das Synedrium das Recht hatte, die Todesstrafe zu verhängen und in welcher Form sie zu vollziehen sei, ob für die geschilderte Verhandlung Augenzeugen in Frage kommen, inwieweit eine kerygmatische Tendenz die Erzählung bestimmt, ob wenigstens teilweise eine Entstehung auf Grund alttestamentlicher Stellen zu berücksichtigen ist und inwieweit die Darstellung dem jüdischen Prozeßverfahren entspricht. Vgl. dazu neuerdings P. WINTER, On the Trial of Jesus, Berlin 1961 (= Studia Judaica Bd. 1), 24: »The insertion of the passage Mc 14 53b. 55-64 into an old tradition introduced by the Evangelist ad hoc - has its Sitz im Leben in the history of the early Church«. Der geschichtliche Hintergrund von Mc 15 2-5 ist von den Fragen abhängig, ob sich für diesen Bericht ebenfalls ein Augenzeuge angeben läßt, ob die Königsfrage (von der Mc 15 26 berichteten Situation her?) die Szene veranlaßt hat, wie das Verhältnis zu v. 1 und die konkurrierenden vv. 2. 3-5 zu erklären sind.

[9] Vgl. Anm. 7.

[10] a. a. O. 136.

der Hohepriester ihn und sprach zu ihm«. In der Verhandlung vor Pilatus wird ebenfalls zweimal angesetzt. Mc 15 2 heißt es: »Und es fragte ihn Pilatus, v. 4 liest man: »Pilatus fragte ihn wiederum (indem er sprach)«. Eine derartige Beobachtung würde keinen Anlaß zu Folgerungen geben dürfen, würde man nicht auch in den Antworten Jesu Entsprechungen bei dem Verhör vor dem Hohenpriester und Pilatus feststellen können. Mc 14 61 lautet: »Er aber schwieg und antwortete nichts«; Mc 15 5: »Jesus aber antwortete nichts«. Die andere Antwort Jesu lautet in der Hohenpriester-Szene Mc 14 62: »Ich bin es . . .«; Mc 15 2: »Du sagst es«[11].

Auch die Fragen an Jesus selbst entsprechen sich in gewisser Weise: Mc 14 61b beginnt mit den Worten: σὺ εἶ, Mc 15 2 bringt die gleiche Wendung, wenn auch in Mc 15 2 an Jesus die Frage gerichtet wird: »Bist du der Juden König«, während der Hohepriester Mc 14 61b fragt: »Bist du der Gesalbte, der Sohn des Hochgelobten?« In dieser Abweichung liegt in der Tat der wichtigste Unterschied.

Erachtet man auch diese Parallelität für unbedeutend, so fällt doch darüber hinaus auf, daß Mc 14 60b die Frage an Jesus lautet: »Antwortest du nichts, was diese gegen dich vorbringen«, während Pilatus Mc 15 4b fragt: »Antwortest du nichts? Siehe, was sie an Anklagen gegen dich vorbringen«.

Erkennt man diese Entsprechung beider Berichte, so wird man Mc 15 3 der freilich bedeutend umfangreicheren Erzählung Mc 14 55-59 gegenüberstellen dürfen, zumal die Antwort Jesu Mc 14 62 gegenüber Mc 15 2 ebenfalls umfangreicher ist.

Auf Grund dieser Beobachtungen darf man wohl annehmen, daß zwei parallele Berichte vorliegen, die sich einerseits Mc 14 55-64 und andererseits Mc 15 2-5 finden.

Gestützt wird diese Annahme einmal durch gleichartige Formulierungen. Auf das σὺ εἶ (Mc 14 61 15 2) wurde bereits hingewiesen. Mc 14 60 15 4 liest man: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν. Mc 14 61 15 5 heißt es ὁ δέ (Ἰησοῦς)[12], eine Kleinigkeit, die allein allerdings nichts besagt. Es ist auch merkwürdig, daß Jesus Mc 14 62 antwortet ἐγώ εἰμι; Mc 15 2: σὺ λέγεις. Man hat ferner Mc 14 61 15 4 die gleiche Wendung ἐπηρώτα αὐτόν und das Mc 14 61 15 4 für Markus typische πάλιν zu beachten.

Von Bedeutung wird ebenfalls das λέγων Mc 14 60 und 15 4 sein, das an letzterer Stelle zwar textkritisch umstritten ist. Doch wird man bei der Annahme einer Analogie zu Mc 2 5. 10 vorsichtig sein müssen. Die Frage, die sich hier stellt, ist die, ob in beiden Berichten bereits eine andere Erzählung eingearbeitet ist, die jeweils von dem

---

[11] Über die Exegese dieser Stellen ist damit noch nichts gesagt.

[12] Vgl. auch Mc 14 62 15 2: ὁ δέ (Ἰησοῦς).

Schweigen Jesu auf die Frage spricht, ob Jesus nichts auf die Anklagen antworten wolle[13].

Der Deutlichkeit halber seien nun beide Berichte gegenübergestellt:

Mc 15	Mc 14
v. 3: καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά.	vv. 55-59
v. 4a: ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτόν (λέγων)·	v. 60a: καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων.
v. 4b: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.	v. 60b: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;
v. 5: ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη.	v. 61a: ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.
ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.	
v. 2: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος·	v. 61a: πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ·
σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει·	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν·
σὺ λέγεις.	v. 62: ἐγώ εἰμι . . .

Bei dieser Gegenüberstellung läßt sich allerdings eine folgenschwere Umstellung nicht vermeiden. Würde man der Anordnung des Pilatus-Berichts folgen, so wäre eine Umstellung des Hohenpriester-Verhörs notwendig, nach der auf Mc 14 61b-64. 55-59 und vv. 60-61a folgen müßte. Sinnvoller ist die Anordnung, wie sie in der Verhandlung vor dem Hohenpriester vorliegt. Danach würde also auf Mc 15 3-5 v. 2 folgen. Der Riß, der in dieser Überlieferung beobachtet wurde, wird also bestätigt.

Daraus folgt aber selbstverständlich noch nicht, daß Mc 15 2-5 gegenüber Mc 14 55-64 sekundär sei.

II

Die damit aufgezeigte Hypothese, daß in Mc 14 55-64 und 15 2-5 zwei parallele Erzählungen vorliegen, die bis in Einzelheiten hinein sich entsprechen, findet in Analogien eine Stütze. Auch an anderen Stellen des Markus-Evangeliums finden sich parallele Berichte. Die deutlichste Parallele ist die der beiden Speisungen (Mc 6 34-44 8 1-9). Die beiden Wundergeschichten Mc 7 32-37 8 22-26, zum Sondergut gehörend, sind Varianten. Aber auch Mc 11 1-10 und 14 12-16 variieren das gleiche Thema. So verschieden diese Traditionen untereinander auch sein mögen, so zeigen sie jedoch grundsätzlich, daß im Markus-Evangelium parallele Überlieferungen vorliegen.

---

[13] Vgl. dazu auch Joh 18 33. 37, von dem Joh 19 9 durch einen verhältnismäßig großen Abschnitt getrennt ist.

Darüber hinaus sei innerhalb der Passionsgeschichte lediglich gefragt, ohne daß an dieser Stelle auf dieses Problem eine Antwort gegeben werden soll, ob nicht auch in folgenden Versen parallele Überlieferungen ineinandergearbeitet worden sind: Mc 15 34 rief Jesus vor seinem Tode mit einer φωνὴ μεγάλη, ebenso wie in v. 37. v. 29 spotten die Vorübergehenden, v. 31 die Hohenpriester. Die Ähnlichkeit in den Verspottungen wird durch Markus mit ὁμοίως formuliert. Nach vv. 20b f. führt man Jesus heraus, um ihn zu kreuzigen, v. 22 bringt man Jesus an den Ort Golgothan. v. 23 gab man ihm Wein, den er allerdings nicht annahm, v. 36 tränkt man Jesus mit Essig. vv. 16-20 erzählt von dem Spiel der Soldaten mit Jesus, Mc 14 65 von dem Spiel »einiger« mit Jesus.

Man könnte darüber hinaus weitere Stellen anführen, von denen man sagen kann, sie erzählten aufeinander folgende Ereignisse. Die Frage ist jedoch die, ob dieser Eindruck erst durch die Erzählung des Evangeliums erweckt werden sollte. Es bleibt aber die Möglichkeit, daß zwei verschiedene Überlieferungen ineinander gearbeitet sind.

III

Die Frage ist geblieben, aus welchem Grunde Mc 15 2 vor 3-5 kommen konnte, wenn wirklich in vv. 2-5 eine parallele Überlieferung zu 14 55-64 vorliegt[14]. Leider ist man an dieser Stelle des Problems wohl lediglich auf Vermutungen angewiesen. Wollte man mit der Voranstellung von v. 2 vor vv. 3-5 gleich die Pointe vorwegnehmen, die in der Bezeichnung Jesu als »König der Juden« zu suchen ist? Ein äußerlicher Grund, daß v. 2 ebenso wie v. 3 mit καί beginnt, ist sicher nicht ausreichend. Man wird sich gewiß mit dem Umstand zufrieden geben müssen, daß literarische Umstellungen[15] nach uns nicht mehr völlig durchschaubaren Gesetzen vorkommen und daß man derartige Umstellungen lediglich noch konstatieren kann[16].

Es ist weiter die Frage geblieben, wann eine derartige parallele Überlieferung entstehen konnte. Aber diese Frage hat bereits eine Antwort in der Forschung gefunden: Nicht allein die Römer, sondern darüber hinaus die Juden sollen die Schuld an Jesu Tod tragen. Ein weiterer Grund ist der, daß nicht allein erzählt werden sollte, Jesus sei der König der Juden, sondern auch ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ.

---

[14] Nach R. Bultmann a. a. O. 290, u. a., wäre Mc 14 55-64 allerdings »eine sekundäre Ausführung der kurzen Angabe 15 1«. Vgl. dazu P. Winter a. a. O. 25: »Mark 15 1 is based on a tradition, apparently already in written form, which knew nothing of the report given in Mc 14 53 b 55-64«.

[15] Vgl. außer den synoptischen Problemen auch das johanneische literargeschichtliche Problem.

[16] Vielleicht lag z. Zt. der Abfassung des Johannesevangeliums bereits jene Anordnung vor, die wir heute Mc 15 2. 3-5 finden (vgl. Joh 18 33. 37 19 9).

Da beide Berichte bis in den Wortlaut hinein Parallelen aufweisen, muß doch wohl eine Abhängigkeit des einen vom andern vorliegen. Man könnte geneigt sein, auf Grund des πάλιν Markus für die Entstehung des zweiten verantwortlich zu machen. Dieser Grund reicht jedoch nicht aus, so daß schon vor Markus die eine Erzählung auf Grund der anderen entstand. Redaktionsgeschichtlich würde dies bedeuten, daß Markus zwar sammelt, aber konkurrierende und variierende Überlieferungen, die sich in gewisser Weise widersprechen, auch auszugleichen und zu versöhnen sucht. Das ist ihm dann tatsächlich gelungen, wenn der Leser den Eindruck gewinnt: Mit diesen Geschichten ereignet sich ein Nacheinander. Damit sind aber Grundfragen synoptischer Tradition und Sammlung angesprochen, die hier nicht zur Diskussion gestellt werden sollen.

Als Ergebnis scheint mir folgendes beobachtet zu sein: Das Verhör vor Pilatus und das Verhör vor dem Hohenpriester sind zwei Berichte, die bis in Einzelheiten hinein Entsprechungen aufweisen. Auf Grund dieser Parallelen muß eine Abhängigkeit des einen vom anderen vorliegen, und zwar wird die Pilatus-Verhandlung gegenüber der Hohenpriester-Verhandlung primär sein. Besteht tatsächlich eine Abhängigkeit, so wird vor der Bildung des zweiten Berichts Mc 15 2 auf Mc 15 3-5 gefolgt sein. Mit diesen Beobachtungen ist nichts über die Echtheit des ältesten Berichts gesagt, die sich auf Grund der dargelegten These auch nicht beweisen oder widerlegen läßt.

Damit wird der Beobachtung J. Wellhausens zu Mc 15 2f. und zugleich der von E. Wendling konstatierten Doppelung der Verhörszenen als Dublette Rechnung getragen, ohne daß dem komplizierten Erklärungsversuch E. Nordens zugestimmt werden müßte.

(Abgeschlossen im Mai 1961)

ZUR VERMEINTLICHEN KONTRAKTION VON ‘ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ IN 0188, BERLIN P. 13416

Von Kurt Treu

(Berlin N 58, Wörther Str. 38)

Das von Salonius[1] veröffentlichte Pergamentfragment des 7. Jh.s mit Mc 11 11-17 zeichnet sich durch eine Reihe bemerkenswerter Lesarten aus, die auch im Nestle-Apparat Aufnahme gefunden haben. An einer Stelle allerdings läßt sich ohne die postulierte neue Lesart die Textlücke besser ergänzen. Spalte a endet Mc 11 15 και (1). Den Anfang von Spalte b gibt Salonius so:

[1] A. H. Salonius, Die griechischen Handschriftenfragmente des Neuen Testaments in den Staatlichen Museen zu Berlin, ZNW 26, 1927, 100—102.

[ ]ερ
[χονται εις ῑμ̄ᾱ̄]και

Spalte b Z. 1 setzt er eine Lücke von 10 Buchstaben an, «die allem Anschein nach eine neue Lesart vertreten«, da »die Lücke zu groß ist, um von παλιν, das einige Hss hinter ιεροσολυμα hineinfügen, ausgefüllt zu werden«. In Z. 2 »wird die gewöhnliche Form ῑμ̄ᾱ̄ herzustellen sein, obwohl hiermit die Anzahl der Buchstaben überschritten wird«. Soweit SALONIUS.

Der verdienstvolle Herausgeber gibt leider keine Belege für die Kontraktion ῑμ̄ᾱ̄. In dem grundlegenden Werk von TRAUBE, Nomina sacra[2], kommt sie nicht vor, vielmehr lesen wir in dem einschlägigen Abschnitt, S. 110: «Bedeutsam ist, daß nur ʼΙερουσαλήμ, niemals ʼΙεροσόλυμα kontrahiert wird«. Ersteres erscheint gewöhnlich als ῑλ̄η̄μ̄, hat aber verschiedene Nebenformen, die TRAUBE S. 110—112 vorführt. Die neue Arbeit von PAAP[3] erweitert TRAUBES Material beträchtlich und bestätigt ihn in diesem Punkt, insbesondere da sie auch die Belege für das unkontrahierte ʼΙεροσόλυμα verzeichnet. Die neuesten Papyrusveröffentlichungen bringen noch einige Ergänzungen zu PAAP, so der Meliton-Papyrus Bodmer XIII, der an sechs Stellen fünf verschiedene Kürzungen für ʼΙερουσαλήμ bietet: ῑῡλ̄μ̄, ῑε̄λ̄μ̄, ῑῡσ̄λ̄μ̄, ῑη̄μ̄ und ῑρ̄σ̄η̄μ̄. ʼΙεροσόλυμα aber begegnet nach wie vor nirgends gekürzt. Man braucht diese Kürzung deswegen nicht für undenkbar zu erklären, denn in Einzelfällen kommen Erweiterungen der von TRAUBE aufgestellten, von PAAP erhärteten Liste von 15 Nomina sacra vor. So hat gerade P. Bodmer XIII eine Kürzung für δύναμις bekannt gemacht: δ̄ῡ̄ῑ̄ν̄ und δ̄ῡ̄ῑ̄ν̄ im Acc., δ̄ῡ̄ν̄ῑ̄ im Dat.[4]. Aber man sollte sich doch hüten, eine so ungewöhnliche Form[5] wie ῑμ̄ᾱ̄ durch Konjektur einzuführen, so lange es noch einen anderen Ausweg gibt. Diesen Ausweg bietet die Ergänzung des üblichen Textes:

[ερχονται εις ι]ερ
[οσολυμα·] και

---

[2] L. TRAUBE, Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 2), München 1907.

[3] A. H. R. E. PAAP, Nomina sacra in the Greek Papyri of the first five centuries A. D. The sources and some deductions (Papyrologica Lugduno-Batava 8), Lugdunum Batavorum 1959, 106f.

[4] Weitere Einzelfälle bei PAAP 113—115.

[5] ῑη̄ς̄ in Mc 11 14 (gegen den NESTLE-Text) ist nicht vergleichbar. SALONIUS' Bemerkung: »Die Abkürzung ῑη̄ς̄ weicht von der geläufigen ab«, trifft zwar zu, gibt aber nur die halbe Wahrheit, da ῑη̄ς̄ nächst dem üblichen ῑς̄ eine vielfach verbreitete Form ist. Vgl. die instruktive Statistik bei PAAP 108.

Z. 2 hat auf diese Weise zwar nur 10 Buchstaben und bleibt damit unter dem Durchschnitt, der 11—14 Buchstaben beträgt. Das και endet aber bereits 3 mm vor der Begrenzungslinie der Spalte, ist recht breit geschrieben und hat vor sich ein deutliches Spatium, von dem ebenfalls 3 mm erhalten sind, ohne daß Reste des vorhergehenden Buchstabens erkennbar wären. Daher möchte ich eher noch ein Interpunktionszeichen annehmen, das den Raum angemessen füllen würde. Sollte hinter ιεροσολυμα noch παλιν gestanden haben, wie es der Altlateiner *a* bietet (die weiteren Handschriften, von denen SALONIUS spricht, stellen es nach ερχονται), so würde die Zeile 15 Buchstaben gehabt haben. Das wäre zwar an sich möglich, denn Z. 3 und 16 haben 15, Z. 18 sogar 16 Buchstaben, aber alle diese Zeilen sind enger geschrieben, bis an den Begrenzungsstrich heran oder sogar darüber hinaus. Mag in dieser Frage auch letzte Sicherheit nicht zu erreichen sein, auf die Konjektur ῑμᾱ jedenfalls ist zu verzichten.

(Abgeschlossen am 31. Mai 1961)

EIN NEUER VATER-UNSER-TEXT

Von Ernst Bammel

z. Zt. Gonville and Caius College, Cambridge

In dem kürzlich veröffentlichten zweiten Band der Antinoopolitaner Papyri[1] findet sich ein Fragment des Vater-Unsers[2], das von J. W. B. BARNS, dem zuständigen Herausgeber, ins 3. Jh. gesetzt wird und so, da in $\mathfrak{P}^{45}$ gerade Lc 11 2-5 fehlen[3], der älteste aufgefundene Vater-Unser-Text sein dürfte. Es handelt sich um die Innendoppelseite eines Miniaturkodex (5,2 × 4 cm), dessen erste beide Seiten (also S. 3 und 4 des Ganzen) voll, dessen dritte Seite (bzw. S. 5) zum Teil beschrieben ist; der Rest zeigt keine Spuren von Tinte. Der Text lautet: σου ως εν ουρανω και επι της γης τον αρτον ημω[ν τ]ον επιουσιον δος ημας σημερον και αφεις ημιν το οφειλημ und entspricht damit, sieht man von lokalen Formen des Griechischen und Schreibereigenarten ab, bis auf den auffälligen Singular am Schluß (vgl. Did 8, 2) dem Matthäus-Typus. Da die Schreibung auf S. 3 und 4 ganz regelmäßig ist (je 33 Buchstaben), erscheint es als das Gegebene (anders der Herausgeber), dieselbe Schriftführung für die ersten beiden

[1] The Antinoopolis Papyri Part II edited with translations and notes by J. W. B. BARNS and H. ZILLIACUS, London 1960.

[2] S. 6f.; siehe die Verso-Photographie auf Taf. IV.

[3] Inzwischen ist der aus der Sammlung Bodmer herrührende $\mathfrak{P}^{75}$ erschienen; er ist ein Zeuge des lukanischen Normaltexts.

Seiten anzunehmen (also 60—70 Buchstaben). Will man den Anfang des Vater-Unsers auf ihnen unterbringen, wird man so eine etwas kürzere Textform, am ehesten das Fehlen von ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς postulieren müssen. Der Abbruch des Textes in der fünften Bitte ist ein Rätsel[4].

ZEITSCHRIFTEN-BIBLIOGRAPHIE

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert; außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze sonst nicht erfaßter Zeitschriften notiert. Die Liste schließt an die letzte, ZNW 52 (1961), 1/2, 131—140 veröffentlichte Zeitschriften-Bibliographie an. Wenn in der vorangestellten Übersicht eine Kennziffer in Klammern erscheint, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf. Von Zeitschriften, die in der Übersicht ohne Angabe von Jahrgang, Band und Heft aufgeführt sind, liegt der Redaktion seit Erscheinen des letzten Doppelheftes der ZNW keine neue Nummer vor. In der Bibliographie selbst wird nach Kennziffern und Seitenzahlen (in Zweifelsfällen auch nach der Band- und Heftnummer) zitiert. — Mit Sternchen * versehene Titel entnehmen wir in Auswahl der Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass., USA. Für die in unserer Übersicht nicht aufgeführten Zeitschriften verwenden wir z. T. Abkürzungen, meistens in Anlehnung an New Testament Abstracts (siehe unten S. 288.

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (79, 1961, 1/2).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
3 = Biblica, Roma (42, 1961, 1 u. 2).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (5, 1961, 2; mit Nachtrag aus 4, 1960, 2).
5 = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem — Baghdad (Nr. 161, Februar 1961; Nr. 162, April 1961).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (54, 1961, 1).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (23, 1961, 1—3).
8 = Evangelische Theologie, München (21, 1961, 3—9).
9 = The Harvard Theological Review, Cambridge, USA (54, 1961, 2 u. 3).
10 = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (28, 1961, 2 u. 3).
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (80, 1961, 1 u. 2).
12 = The Journal of Ecclesiastical History, London (12, 1961, 1).
13 = The Journal of Theological Studies, Oxford (12, 1961, 1).
14 = New Testament Studies, Cambridge (7, 1961, 3 u. 4).
15 = Novum Testamentum, Leiden (4, 1960, 2 u. 3).
16 = Recherches de Science Religieuse, Paris (49, 1961, 2 u. 3).
17 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (71, 1961, 1/2).
18 = Revue Biblique, Paris (68, 1961, 2).
19 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (41, 1961, 1).
20 = Revue de Qumran, Paris (3, 1961, 1 u. 2).
21 = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (11, 1961, 1 u. 2).
22 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma.
23 = Rivista di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano (35, 1959, 1/4).
24 = Römische Quartalschrift, Rom, Fraiburg, Wien (55, 1960, 1/2).
25 = Studia Theologica, Lund (14, 1960, 2).
26 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (86, 1961, 4—8).
27 = Theologische Rundschau, Tübingen (26, 1961, 4; 27, 1961, 1 u. 2).
28 = Theologische Zeitschrift, Basel (17, 1961, 1—4).
29 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (15, 1961, 1 u. 2).
(30) Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (73, 1961, 2).

[4] Eine Vermutung des Verf. in Exp. Times 1961 Nov.—Nr.

31 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (72, 1961, 1/2).
32 = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (52, 1961, 1/2).
33 = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (13, 1961, 1—3).
34 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (58, 1961, 1).

I. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

A. Forschungsberichte. **14** 4, 361—363: O. Betz, Qumran und das Neue Testament, Auswahl aus der neueren Literatur. **16** 2, 285—304: Éd. des Places, Philosophie religieuse des Grecs (suite): III. Les origines. IV. Période classique. V. Époques hellénestique et romaine. VI. Influences. **20** 2, 292—296: P. Winter zu O. Betz, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.

B. Allgemeines.

C. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten. **7** 3, 271—280: J. A. Fitzmyer, Qumrân and the interpolated paragraph in II Cor 6 14—7 1. **11** 1, 55—64: J. Blenkinsopp, The oracle of Judah and the messianic entry. 65—77: J. Morgenstern, The »son of man« of Dan 7 13f., a new interpretation. 2, 149—155: S. Jellicoe, St. Luke and the letter of Aristeas. **14**, 4, 276—296: P. Benoit, Qumrân et le Nouveau Testament. 297—333: J. A. Fitzmyer, The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament. 334—346: K. G. Kuhn, Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte. 347—360: M. Smith, The Dead Sea Sect in relation to ancient judaism. **15**, 2, 139—160: H. W. Montefiore, Josephus and the New Testament. 3, 182—235: M. de Jonge, Christian influence in the Testament of the twelve patriarchs. **18** 178—194: P. Grelot, Les proverbes araméens d'Aḥiqar. 195—250: M. Baillet, Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: »Les paroles des luminaires«. **20** 1, 3—40: E. Wiesenberg, The Jubilee of Jubilees. 41—70: O. Betz, Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias. 71—102: J. Carmignac, Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon. 103—116: M. R. Lehmann, Ben Sira and the Qumran literature. 117—124: M. R. Lehmann, »Yom Kippur« in Qumran. 125—133: E. E. Ettisch, Die Gemeinderegel und der Qumrankalender. 135—141: J. C. Trever, When was Qumran Cave I discovered? 2, 163—184: J. P. Thorndike, The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect. 185—208: J. Gnilka, Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe. 209—218: J. Carmignac, Les rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân. 219—240: H. G. Schönfeld, Zum Begriff »Therapeutai« bei Philo von Alexandrien. 241—258: J. O'Dell, The religious background of the Psalms of Solomon. 259—266: M. Mansoor, The Thanksgiving Hymns and the Massoretic Text. 267—278: P. Borgen, »At the age of twenty« in 1 QSa. **28** 4, 281—282: H. W. Huppenbauer, Gerichtshaus und Gerichtstag im Habakukkommentar von Qumran. **32** 54—65: J. Blinzler, Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozeßordnung der Mischna. 65—73: K. G. Kuhn, Zum essenischen Kalender. 95—101: J. Jeremias, Drei weitere spätjüdische Heiligengräber. **33** 2, 105—113: G. Haufe, Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum. **HB** 20 (1961) 3, 70—74: E. Stauffer, Der jüdische Geheimdienst im antiken Palästina. 4, 103—106: E. Stauffer, Der jüdische Geheimdienst auf den Spuren Jesu von Nazareth.

D. Griechen und Römer. **9** 2, 75—89: W. Sale, The Hyperborean Maidens on Delos. 3, 131—140: H. J. Rose, World ages and the body politic. **11** 1, 55—64: J. Blenkinsopp, The oracle of Judah and the messianic entry. **21** 1, 19—31: A. J. Festugière, Aspects de la religion populaire grecque. 2, 113—122: A. J. Festugière, Pensée grecque et pensée chrétienne. **Gnomon** 33 (1961) 440—445: M. Forderer, Rezension von J. A. Sint, Pseudonymität im Altertum. **Univ. Coll.** of Ghana 1961: N. Q. King, »There's such Divinity doth hedge a King«, Studies in ruler cult.

E. Sonstige.

F. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie. Archäologie. **3** 1, 1—27: G. R. H. Wright, The archaeological remains at El Mird in the wilderness of Judaea, with an appendix by J. T. Milik: The monastery of Kastellion. 2, 201—216: J. M. Grintz,

»'Ai which is beside Beth-Aven«. A re-examination of the identity of 'Ai. **5** 161, 11—54: L. E. Toombs/G. E. Wright, The third campaign at Balâṭah (Shechem). 162, 8—49:, G. M. A. Hanfmann, The third campaign at Sardis (1960). **9** 3, 141—145: P. M. Fraser, The foundation—date of the Alexandrian Ptolemaieia. **18** 161—177: L.-H. Vincent †, Un sanctuaire dans la région de Jéricho. La synagogue de Na'arah. **33** 3, 201—219: W. L. Dulière, Les Chérubins du troisième temple à Antioche. The **Jewish Journal** of Sociology II 2, 147—171: H. Strauss, Jewish art as a minority problem.

II. Die Bibel als Ganzes

21 2, 135—149: E. Jeanneret, La gloire de Dieu à travers la Bible.

III. Das alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

A. Allgemeines

B. Griechische Übersetzungen. **3** 2, 173—200: J. Schreiner, Textformen und Urtext des Deboraliedes in der Septuaginta. **14** 4, 297—333: J. A. Fitzmyer, The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament.

C. Lateinische Übersetzungen.

D. Sonstige Übersetzungen. **3** 1, 28—48: R. le Déaut, Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien? 49—60: P. Grelot, Sagesse 10 21 et le Targum de l'Exode.

IV. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

A. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. **4** 5, 316—318: R. Schnackenburg, 4. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler in Beuron vom 1. bis 4. März 1961. **14** 4, 361—363: O. Betz, Qumran und das Neue Testament, Auswahl aus der neueren Literatur. **15** 2, 95—121: G. Delling, Zum neueren Paulusverständnis. **16** 3, 406—425: D. Sanchis, Samaritanus ille. L'exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain. **27** 26, 4, 301—334: S. Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft. 27, 2, 147—178: E. Haenchen, Literatur zum Thomasevangelium. **28** 3, 224—227: W. Michaelis zu: J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, und: Paul Winter, On the trial of Jesus. 228—230: O. Andrén zu: J. Colson, La fonction diaconale aux origines de l'église. **Bayerische Akademie** d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsbericht 1960, H. 8: W. Loewenich, Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs. **HB** 20 (1961) 4, 107—114: G. Friedrich, Bericht aus der Werkstatt des Theologischen Wörterbuchs (vgl. denselben ebd. 5, 133—138: Die Bedeutung der Lexikographie für die Verkündigung). **Revue Historique**, 1961, 459, 119—138: J. Isaac, Problèmes de la Passion d'après deux études récentes (X. Léon-Dufour, Passion; P. Winter, On the trial of Jesus). **Westminster Theological Journal** 23 (1961) 2, 181—187: N. B. Stonehouse, Rez. über G. Bornkamm, Jesus of Nazareth, London 1960, New York 1961. 191—193: W. L. Lane, zu G. Miegge, Gospel and myth in the thought of Rudolf Bultmann.

B. Sprache. Lexikographie und Grammatik. **3** 1, 85—89: S. Lyonnet, L'emploi paulinienne de ἐξαγοράζειν au sens de *,redimere'* est-il attesté dans la littérature grecque? **7** 2, 233—241: M. J. Higgins, New Testament result clauses with infinitive. 241—249: Th. Petersen, The biblical scholar's concern with Coptic studies. **9** 2, 91—97: C. Roth, Simon-Peter. **32** 73—82: Chr. Burchard, Εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens (Joh 9 25 Act 19 2 I Cor 1 16 7 16). 127—128: J. Jeremias, ΟΜΩΣ (I Cor 14 7 Gal 3 15).

C. Textkritik. Handschriften. Textgeschichte. Übersetzungen. Kanon. Quellen. **3** 1, 90—91: R. Köbert, Sabrâ ṭābâ im syrischen Tatian Lc 2 14. 2, 229—230: R. Köbert, Lc 1 28. 24 in den syrischen Evangelien. **4** 4 315—318: K. Aland, Eine Bemerkung zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik. **32** 39—53: N. A. Dahl, Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom Muratorischen Kanon voraus-

gesetzt? 82—88: J. SCHMID, Unbeachtete und unbekannte griechische Apokalypsehandschriften. 122—126: ED. LOHSE, Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes, textkritische Bemerkungen zur Apokalypse. **SE** 12 (1961) 112—196: *B. SCHWANK, Zur Neuausgabe von ‚Contra Varimadum' nach dem Codex Paris. B. N. Lat. 12217 im Corpus Christianorum, Series Latina, XL. **The Tyndale New Testament Lecture** (1958) 1960, London: J. N. BIRDSALL, The Bodmer Papyrus of the gospel of John (18 S.). **VTh** 31 (1960/1) 2, 48—56: *J. HELDERMANN, Een nieuwe Tischendorf en de nieuwe Nestle.

V. Neutestamentliche Einleitung, Exegese und Theologie[1]

A. Methodologie. Grundsätzliches. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel. **4** 5, 161—185: O. KUSS, Exegese als theologische Aufgabe. **8** 5, 224—234: H.-W. BARTSCH, Die Bedeutung des Anwendungsbereiches der existentialen Interpretation innerhalb der Theologie. **26** 4, 255—266: O. A. DILSCHNEIDER, Die Geistvergessenheit der Theologie, Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus. 8, 571—574: W. MATTHIAS, Der historische Jesus und der irdische Jesus (zu H. Diem, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens). **33** 1, 1—24: G. FUNKE, Krise der Hermeneutik? 4, 244—262: K. NISHITANI, Eine buddhistische Stimme zum Thema der Entmythologisierung. **Bayerische Akademie** der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsbericht 1960, H. 6: PAUL ALTHAUS, Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus. **TThZ** 69 (1960) 6, 321—337: F. MUSSNER, Der historische Jesus. **Unter der Herrschaft Christi** = Beiträge zur Ev. Theologie Bd. 32, 1961, 37—55: E. KÄSEMANN, Grundsätzliches zur Interpretation von Rm 13. **Gnomon** 33 (1961) 440—445: M. FORDERER, Rez. von J. A. Sint, Pseudonymität im Altertum. [Über Pseudonymität s. auch unter VII E 1b.]

B. Die einzelnen Bücher

1. *Die Evangelien insgesamt.* **7** 2, 143—160: R. E. BROWN, Incidents that are units in the synoptic gospels but dispersed in St. John. **11** 1, 55—64: J. BLENKINSOPP, The oracle of Judah and the messianic entry. 2, 123—132: M. H. SHEPHERD, JR., Are both the Synoptics and John correct about the date of Jesus' death? **15** 2, 139—160: H. W. MONTEFIORE, Josephus and the New Testament. 3, 174—181: C. ROTH, The cleansing of the temple and Zechariah.

2. *Die Synoptiker.* **3** 2, 224—228: J. B. BAUER, Gnadenlohn oder Tageslohn (Mt 20 8-16)? **4** 5, 221—254: J. GEWIESS, Die Marienfrage Lc 1 34. 266—286: H. SCHÜRMANN, Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? (Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle, ihr Umfang und ihr Sprachgebrauch.) **7** 1, 51—54: J. E. BRUNS, The Magi episode in Mt 2. 2, 161—181: E. F. SIEGMAN, Teaching in parables (Mc 4 10-12 Lc 8 9-10 Mt 13 10-15). 182—198: A. FEUILLET, Les origines et la signification de Mt 10 23b. 3, 281—292: E. R. MARTINEZ, The interpretation of 'Oi Mathētai in Mt 18. **8** 7, 309—326: G. EICHHOLZ, Das Gleichnis als Spiel. **10** 2, 126—131: E. F. SUTCLIFFE, Many are called but few are chosen. **11** 1, 29—44: J. P. BROWN, Mark as witness to an edited form of Q. 2, 143—148: S. V. McCASLAND, Matthew twists the scriptures. 149—155: S. JELLICOE, St. Luke and the letter of Aristeas. **13** 56—59: J. T. TOWNSEND, Mt 23 9. 59—60: H. MONTEFIORE, Does »L« hold water? **14** 3, 198—219: J. D. M. DERRETT, Fresh light on St. Luke 16. I. The parable of the unjust steward. 220—248: H. W. MONTEFIORE, A comparison of the parables of the gospel according to Thomas and of the synoptic gospels. 255—258: E. BEST, Mt 5 3. 258—262: O. LINTON, The trial of Jesus, and the interpretation of Psalm 110. 4, 364—380: J. D. M. DERRETT, Fresh light on St. Luke 16: II. Dives and Lazarus and the preceding sayings. **15** 2, 81—94: H. KOSMALA, »Das tut zu meinem Gedächtnis«. 3, 161—173: B. VAN IERSEL, The finding of Jesus in the temple, some observations on the original form of Lc 2 41-51a. **25** 115—118: H. GOTTLIEB, Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. **28** 2, 99—106: J. B. BAUER, Das milde Joch und die Ruhe (Mt 11 28-30). **32** 104—109: G. BRAUMANN, »DemHimmelreich wird Gewalt angetan« (Mt 11 12 par.). 109—115: F. REHKOPF, Mt 26 50: ΕΤΑΙΡΕ ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ. **34** 16—29: A. STROBEL, In dieser Nacht (Lc 17 34). **Collationes**

[1] Weiteres zur Lehre des Urchristentums siehe unter VI.

Brugenses et Gandavenses, t. 6, 1960, 123—134: F. Neirynck, Huwelijk en echtscheiding in het evangelie. t. 6, 1960, 387—404: F. Neirynck, Visitatio B. M. V. — Bijdrage tot de Quellenkritik van Lc 1.2. **HB** 20 (1961) 3, 75—79: J. W. Doeve, De hemelvaart in het evangelie naar Lucas. **Eranion,** Festschr. f. H. Hommel 1961, 1—17: W. Eltester, Lukas und Paulus.

3. *Johannesevangelium, Briefe und Apolalypse.* **14** 3, 249—255: X. Léon-Dufour, Trois chiasmes johanniques. **16** 3, 321—353: A. Feuillet, Le cantique des cantiques et l'apocalypse. **32** 130: F. Neugebauer, Miszelle zu Joh 5 35. **Arbeiten** zur Theologie (Calwer Verlag), H. 1: H. Noetzel †, Christus und Dionysos, Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh 2 1-11.

4. *Die Apostelgeschichte.* **3** 2, 217—223: Éd. des Places, »Des temples faits de main d'homme« (Act 17 24). **4** 5, 263—265: F. Mussner, »In den letzten Tagen« (Act 2 17a). **7** 1, 41—45: J. Dupont, La destinée de Judas prophétisée par David (Act 1 16-20). **15** 2, 139—160: H. W. Montefiore, Josephus and the New Testament. **16** 3, 354—385: J. Dupont, Aequitas romana, Notes sur Act 25 16. **32** 115—118: O. Glombitza, Der Schluß der Petrusrede Act 2 36-40, ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta.

5. *Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief).* **3** 1, 28—48: R. le Déaut, Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien? (Hbr 11 4 12 24 Gal 4 29 f. II Cor 3 16). **7** 2, 199—209: B. M. Ahern, The Christian's union with the Body of Christ in Cor, Gal and Rm. 3, 271—280: J. A. Fitzmyer, Qumrân and the interpolated paragraph in II Cor 6 14—7 1. 296—301: E. Hill, The construction of three passages from St. Paul (Rm 8 20 f. II Cor 1 20 3 10). 301—306: J. O'Rourke, Rm 1 20 and natural revelation. 306—312: O. A. Blanchette, Does the cheirographon of Col 2 14 represent Christ Himself? **10** 3, 238—241: T. Fahy, Epistle to the Romans 16 25-27. **11** 2, 166—172: W. Baird, Letters of recommendation, a study of II Cor 3 1-3. **14** 3, 262—265: A. van Stempvoort, Eine stilistische Lösung einer alten Schwierigkeit in I Thess 5 23. 4, 334—346: K. G. Kuhn, Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte. **26** 4, 241—256: Ed. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena. **28** 3, 161—165: H. Rosin, To gnoston tou Theou. **32** 88—95: E. Bammel, Versuch zu Col 1 15-20. 101—104: J. Jeremias, Zur Datierung der Pastoralbriefe. **34** 30—44: K. G. Eckart, Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher. 45—67: E. Fuchs, Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will? (Vorerwägungen zur Auslegung von I Cor 15 1-11.) **Pontificium** Athenaeum Anselmianum, Roma 1959: Leo Krinetzki, Der Einfluß von Jes 52 13—53 12 par. auf Phil 2 6-11 (Auszug aus Diss., auch in: **ThQ** 139 (1959) 157—193 u. 291—336). **SbHeid** 1961, 2: G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes.

6. *Katholische Briefe.* **13** 14—26: T. C. G. Thornton, I Ptr, a paschal liturgy? **32** 128—129: H. Lenhard, Ein Beitrag zur Übersetzung von II Ptr 3 10d.

VI. Das Urchristentum

A. Geschichte, Lehre und Kultus des Urchristentums. **7** 1, 1—13: G. S. Sloyan, »Primitive« and »Pauline« concepts of the eucharist. 2, 210—217: J. J. Castelot, The spirit of prophecy: an abiding charism. **13** 1—13: C. A. Simpson, An inquiry into the biblical theology of history. **14** 4, 276—296: P. Benoit, Qumrân et le Nouveau Testament. **15** 3, 236—243: E. Best, Spirit-Baptism. **20** 1, 41—70: O. Betz, Donnersöhne, Menschenfischer und der davidischen Messias. **25** 119—129: O. Moe, Der Menschensohn und der Urmensch. **28** 2, 107—117: Chr. Maurer, Glaubensbindung und Gewissensfreiheit im Neuen Testament. **ScotJournTheol** Occasional Papers, No. 7, 1958: A. Ehrhardt, The apostolic ministry. No. 9, 1961: M. Barth, Was Christ's death a sacrifice?

B. Jesus. Die Urgemeinde. **14** 3, 187—197: E. Haenchen, Petrus-Probleme. **15** 2, 122—138: P. W. Meyer, The problem of the messianic self-consciousness of Jesus. **32** 54—65: J. Blinzler, Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozeßordnung der Mischna. 65—73: K.-G. Kuhn, Zum essenischen Kalender. 119—122:

R. DEICHGRÄBER, Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu. **Aufsätze** und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, H. 14: TH. LOHMANN, Die Einsamkeit Jesu. **ET** 72 (1960) 3, 93—94: *N. WALKER, Jaubert's solution of the Holy Week problem. **HB** 20 (1961) 4, 103—107: E. STAUFFER, Der jüdische Geheimdienst auf den Spuren Jesu von Nazareth. **Neue Zürcher Zeitung** Nr. 2296 (18. Juni 1961): P. WINTER, Die Schuld am Tod Jesu. **The Tablet,**, London, Bd. 215, Nr. 6314 (27. Mai 1961), S. 519—520: P. WINTER, The trial of Jesus.

C. Paulus. **7** 1, 1—13: G. S. SLOYAN, »Primitive« and »Pauline« concepts of the eucharist. 14—25: K. ROMANIUK, De themate *Ebed Jahve* in soteriologia sancti Pauli. 26—39: D. M. STANLEY, Pauline allusions to the sayings of Jesus. **Unter der Herrschaft Christi** = Beiträge zur ev. Theol. Bd. 32, 1961, 37—55: E. KÄSEMANN, Grundsätzliches zur Interpretation von Rm 13. **Eranion, Festschr. f. H. Hommel** 1961, S. 1—17: W. ELTESTER, Lukas und Paulus.

D. Johannes. **28** 1, 17—25: H. WENZ, Sehen und Glauben bei Johannes.

E. Gnosis. Judenchristentum.

F. Apokryphen. **14** 3, 220—248: H. W. MONTEFIORE, A comparison of the parables of the gospel according to Thomas and of the synoptic gospels. 266—270: A. F. WALLS, The references to apostles in the gospel of Thomas. **25** 130—147: J. MUNCK, Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium. **29** 1, 1—7: J. B. BAUER, Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium. 2, 83—104: E. M. J. M. CORNÉLIS, Quelques éléments pour une comparaison entre l'évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes.

VII. Die alte Kirche

A. Forschungsberichte, Methodologie. **19** 22—81: J.-M. HORNUS, Les recherches Dionysiennes de 1955 à 1960. **27** 26, 4, 335—354: H. KARPP, Lateinische Patristik (Fortsetzung). 27, 1, 33—64: E. DINKLER, Die Petrus-Rom-Frage (2. Fortsetzung). **31** 135—158: Literarische Berichte (Alte Kirche).

B. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel.

C. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik.

D. Archäologie und Kunstgeschichte. **6** 98—115: F. W. DEICHMANN, Nochmals zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert. **23** 5—47: A. NESTORI, Un cimitero cristiano anonimo nella villa Doria Pamphilj a Roma. 51—70: A. AUDIN—Y. BURNAND, Alla ricerca delle tracce di Cristianesimo sulle tombe di Lione prima della pace della chiesa. 71—80: B. BAGATTI, Il musaico degli animali ad ʿAwās (Palestina). 81—86: S. PANCIERA, Comunità religiose e formule funerarie, a proposito di una nuova epigrafe. 87—104: G. AGNELLO, Catacombe inedite di Cava d'Ispica. 105—186: L. DE BRUYNE, Les »lois« de l'art paléochrétienne comme instrument herméneutique. 187—223: D. I. PALLAS, Scoperte archeologiche in Grecia negli anni 1956—1958. 225—230: P. TESTINI, I mosaici ravennati di S. Apollinare Nuovo col ciclo cristologico. 231—247: A. FERRUA, La criptografia mistica ed i graffiti Vaticani. **24** 85—100: J. H. EMMINGHAUS, Die Gruppe der frühchristlichen Dorfbaptisterien Zentralsyriens. 101—121: L. VOELKL, Archäologische Funde und Forschungen.

E. Geschichte, Literatur, Lehre.

1. *Allgemeines.*

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte und Lehre der alten Kirche. **32** 1—39: C. ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes.

b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche. **1** 40—59: B. DE GAIFFIER, De l'usage et de la lecture du martyrologe, témoignages antérieurs au XIe siècle. **6** 1—3: K. GANTAR, Kaiser Justinian als kopfloser Dämon (in Prokops Geheimgeschichte). **13** 39—49: K. ALAND, The problem of anonymity and pseudonymity in Christian literature of the first two centuries. **16** 2, 188—211; 3, 386—405: B. FRAIGNEAU-JULIEN, Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué

à saint Cyrille d'Alexandrie. **17** 3—21: P. Verbraken, Les deux sermons du prêtre Eraclius d'Hippone. **18** 251—261: W. C. H. Driessen, Un commentaire arménien d'Ezéchiel faussement attribué à saint Cyrille d'Alexandrie. **24** 43—84: A. Kraus, Secretarius und Sekretariat. **29** 1, 32—39: G. J. M. Bartelink, Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens. 2, 105—115: J. G. Préaux, Panis qui delibari non potest (Itinerarium Egeriae). **Salzburger Jahrbuch** für Philosophie 5/6 (1961/2) = Festschrift A. Auer OSB, 135—157: U. Riedinger, Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften.

2. *Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen).*

a) Die Apostolischen Väter. **13** 27—38: B. C. Butler, The »two ways« in the Didache. **29** 1, 8—22: L. W. Barnard, The epistle of Barnabas, a paschal homily?

b) Die Apologeten. **28** 3, 166—174: W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften. **29** 1, 23—31: V. Décarie, Le paradoxe de Tertullien.

c) Altchristliche Gnosis. Frühkatholizismus. Manichäismus. **28** 3, 166—174: W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften. **29** 2, 65—82: W. C. van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. 83—104: E. M. J. M. Cornélis, Quelques éléments pour une comparaison entre l'évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naasènes. **Handbuch** der Orientalistik, 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn.. 102—117: A. Adam, Manichäismus.

d) Die Alexandriner (mit Zeitgenossen). **10** 2, 83—114: Th. Finan, Hellenism and Judeo-Christian history in Clement of Alexandria.

e) Montanismus. Monarchianer.

f) Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus. **Eranion, Festschr. f. H. Hommel** 1961, 149—168: J. Vogt, Heiden und Christen in der Familie Constantins des Großen.

g) Der christologische Streit. **8** 8, 354—368: M. Tetz, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, Anfänge des expliziten Väterbeweises.

h) Die Kirchenschriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts. **16** 2, 161—187: J. Daniélou, La notion de confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse. 3, 406—425: D. Sanchis, Samaritanus ille, L'exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain. **29** 1, 40—44: P. Nautin, Ὁμοούσιος unius esse (Jérôme, ep. 93). 45—51: P. G. Racle, A la source d'un passage de la VIIe catéchèse baptismale de saint Jean Chrysostome? 2, 116: R. H. Barrow, Remota . . . iustitia (Augustinus de civ. dei 4, 4).

i) Justinian. Das sechste Jahrhundert.

F. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin. **19** 1—10: A. Mandouze, L'église devant l'effondrement de la civilisation romaine.

G. Mission und Ausbreitung.

H. Kultus (Liturgie), Sakramente. **12** 1—13: W. E. Pitt, The origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil. **17** 119—124: A. de Vogüé, Le sens d'antifana et la longueur de l'office dans la Regula Magistri.

I. Askese und Mönchtum. **Augustinianum** 1 (1961) 1, 7—49: J. J. Gavigan, Vita monastica in Africa septentrionali desiitne cum invasione Vandalorum?

K. Märtyrer und Heilige. **1** 5—15: F. Halkin, Un second saint Gordius? 16—25: P. Canart, Deux fragments inconnus de manuscrits hagiographiques anciens. 1. LaudatioS. Iohannis. 2. Passio martyris cuiusdam. 40—59: B. De Gaiffier, De l'usage et de la lecture du martyrologe, témoignages antérieurs au XIe siècle. 60—64: Ch. Astruc, Autres fragments palimpsestes d'un ménologe prémétaphrastique de septembre. 91—101: P. Devos, Saint Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce. 160: F. Halkin, Une nouvelle recension de la Vie de sainte Eupraxie.

U. Wickert.

Sigla der in der Zeitschriften-Bibliographie aufgeführten Zeitschriften (sofern abgekürzt zitiert):

ET	= Expository Times, Edinburgh.
HB	= Homiletica en Biblica, Den Haag.
SbHeid	= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.
ScotJourTheol	= Scottish Journal of Theology, Edinburgh/London.
SE	= Sacris erudiri.
TThZ	= Trierer Theologische Zeitschrift.
ThQ	= Theologische Quartalschrift, Tübingen.
VTh	= Vox Theologica, Assen.